AUTHOR:
HELFFERICH, ADOLF

TITLE:
SPINOZA UND LEIBNIZ

PLACE:
HAMBURG

DATE:
1846

Master Negative #

93-81197-11

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Sp4
FH

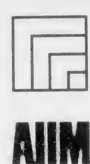
Helfferich, Adolph, 1813-1894.
Spinoza und Leibniz; oder, Das Wesen des Idealismus und des Realismus. Hamburg, F. und A. Perthes, 1846.
iv, 108 p. 23cm.

Another copy in Special Collections (Spinoza) 1846. Original paper cover bound in.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-22-93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

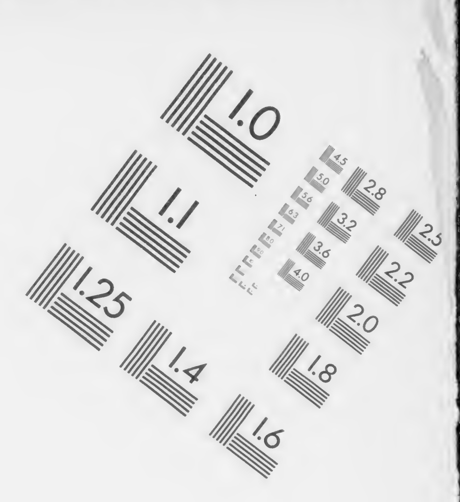


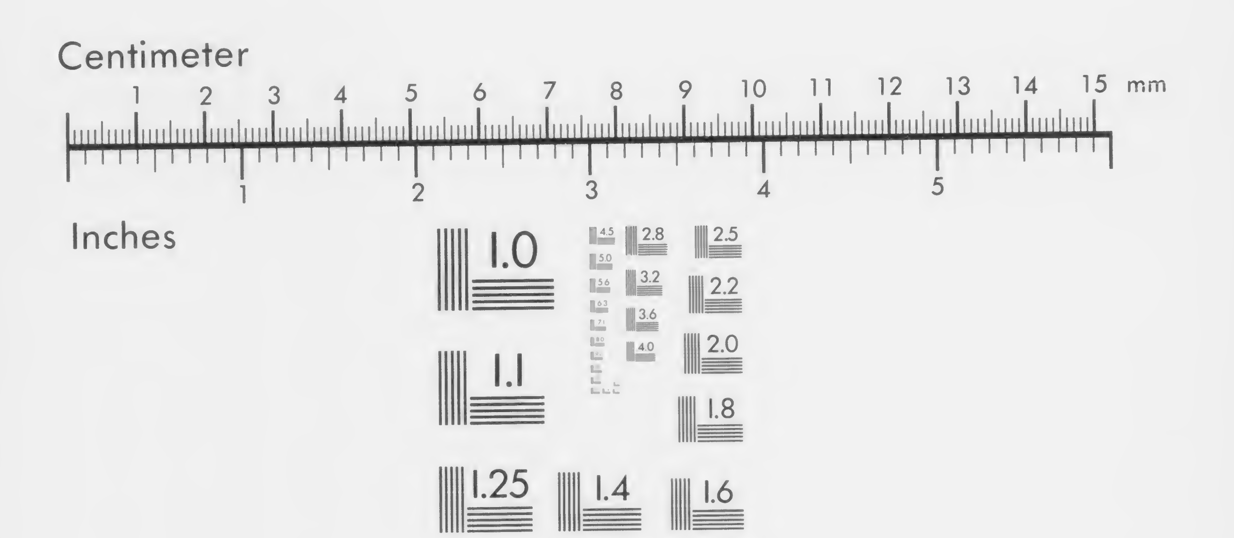
AIIM

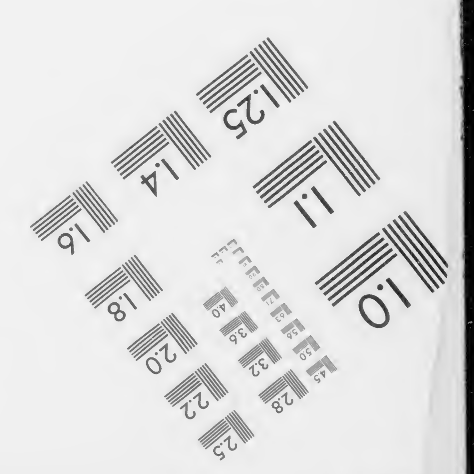
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

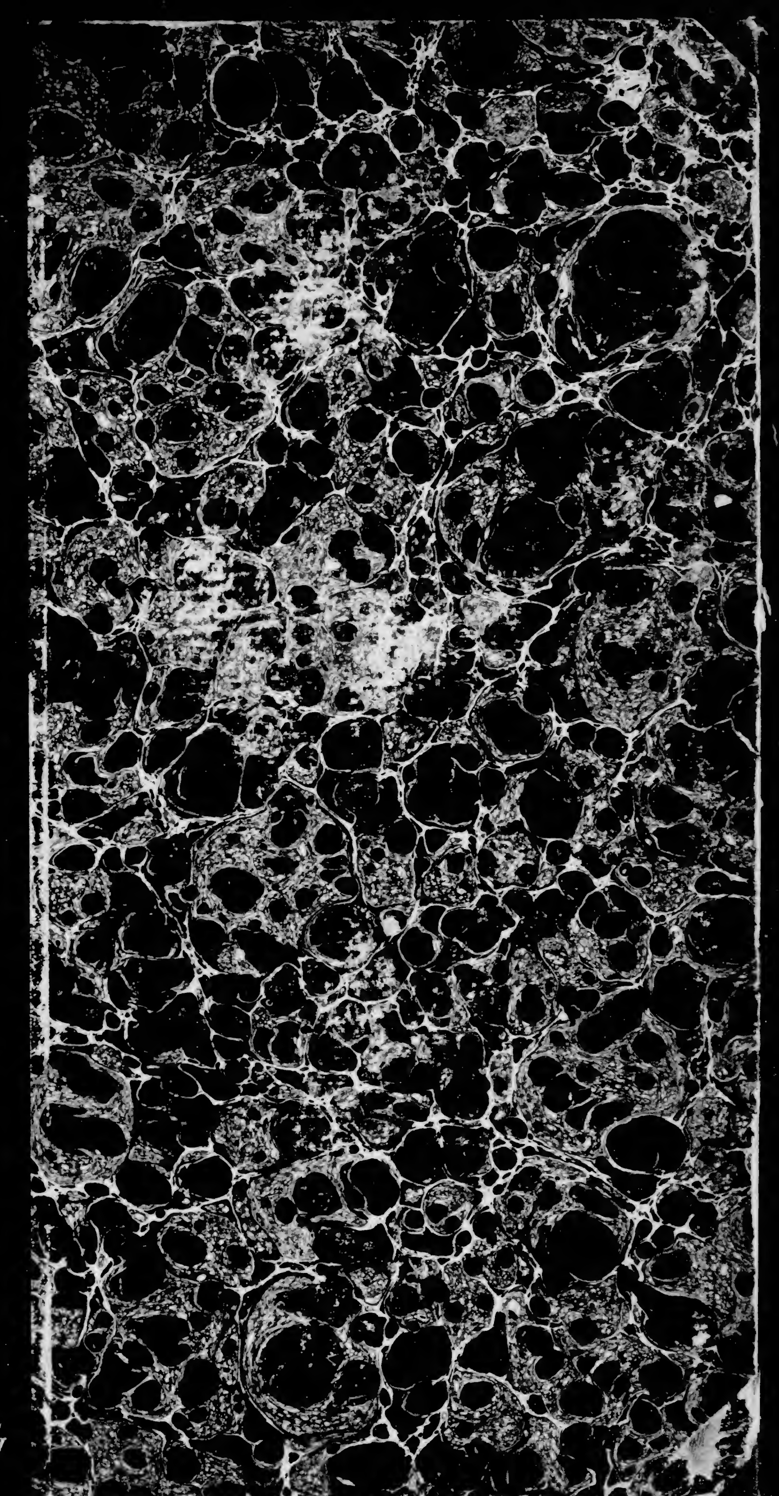
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Spinoza und Leibniz

oder

Das Wesen des Idealismus und des Realismus.

Von

Adolph Helfferich.

Hamburg und Gotha.

Bei Friedrich und Andreas Perthes.

1846.

In dem Vorwort zu seiner unlängst erschienenen „Metaphysik als Grundwissenschaft“ hat der Verfasser die Absicht ausgesprochen, das Wesen des Idealismus und des Realismus und ihre Bedeutung für die Philosophie zu untersuchen.

Ursprünglich lag es in seinem Plan, Begriff und Princip Beider systematisch zu entwickeln; er fand es jedoch angemessener, an zwei Systemen, deren entgegengesezte Grundanschauungen in allen Philosophemen der neuern Zeit zu erkennen sind, nachzuweißen, wodurch sich Idealismus und Realismus von einander unterscheiden.

Ob zwar bei solcher Behandlungsweise die beiden philosophischen Gegensätze anstatt nach ihrem ganzen Organismus, nur in ihren hauptsächlichsten Momenten beleuchtet sind, so scheint dieser Nachtheil reichlich durch den Gewinn aufgewogen, daß nunmehr ein bestimmter, von der bisherigen Auffassung abweichender Maaßstab an die Entwickelung der Philosophie seit Cartesius gelegt, und durch Zergliederung der in Rede stehenden Systeme der Blick des Betrachters zugleich wenn er rückwärts schaut orientirt ist.

Auch in Sachen der Philosophie ist nichts lehrreicher, als Beispiele; überdieß aber darf nicht vergessen werden, daß nachstehende Abhandlung von dem Verfasser in die nächste Beziehung zu seiner „Metaphysik" gesezt wurde, leztere ergänzen sollte, während sie ihrerseits die metaphysische Grundwissenschaft zu ihrer Voraussezung hat.

Darum macht das über die Systeme von Spinoza und Leibniz Beigebrachte keineswegs Anspruch darauf, neu zu sein — Andere schon haben die Quellen sorgfältig benuzt, und namentlich hat sich Erdmann in seiner Geschichte des Idealismus vor Kant um Leibniz große Verdienste erworben —: beabsichtigt wurde vielmehr ein solches Ergebniß, welches aus dem besondern Stoff die Grundzüge der Philosophie überhaupt herausarbeitet, und in welchem sich daher alle Systeme ohne Unterschied bespiegeln können.

I.

Der Standpunkt des Idealismus und des Realismus.

Nirgends hat das Zweideutige eines hergebrachten Sprachgebrauchs so große Verwirrung angerichtet, als auf dem Gebiet der Philosophie der angenommene Gegensatz des Idealismus und des Realismus, zweier Fremdwörter, von denen überdieß das eine der griechischen, das andere der römischen Sprache angehört, ohne daß weder Griechen noch Römer sich derselben zu irgend einer Begriffsbezeichnung bedienten.

Die Geschichte der Philosophie hat die fremdartige Ausdrucksweise geschaffen und auf das Willkürlichste ausgebeutet, wobei es wohl nicht ohne Absicht geschah, daß man es gar nicht einmal der Mühe werth hielt, sich darüber zu verständigen, was jene Wörter denn eigentlich zu bedeuten haben. Genug, man nahm ohne Weiteres an, die Geschichte der Philosophie verlaufe zwischen den realen und idealen Grenzpfählen, indem sich die Systeme bald mehr der einen, bald der andern Seite nähern.

Daß auf diesem Weg für das Verständniß der eigentlichen philosophischen Grundprobleme nichts geschieht, diese vielmehr nicht aus sich selbst erklärt, sondern an dem relativen Maaßstab der beiden unbestimmten Termini äußerlich bemessen werden, ließ sich nicht länger ignoriren. Es haben daher einige philosophische Schriftsteller den Versuch gemacht, die Begriffe des Idealismus

und Realismus näher zu bestimmen. So namentlich Erdmann, der in seiner „Wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie" die nothwendige Einheit von Idealismus und Realismus in dem Hegel'schen Axiom ausspricht, daß das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig sei. Darauf gestützt versteht er das Ideale von dem Bewußtsein, das Reale von dem Dasein, so zwar, daß unter Bewußtsein Dasjenige verstanden wird, das, je nachdem es in concreterer und tieferer Bedeutung gefaßt wird, sich als Denken, Wissen, Ich, Ideales, Geist geltend macht, unter Dasein Dasjenige, was in seinen concreten Entfaltungen Ausdehnung, Ding an sich, Nicht-Ich, Reales, Natur nicht nur genannt wird, sondern ist.[1])

Allein Erdmann gesteht sogleich selbst, daß kein System auf den Namen Philosophie Anspruch machen könne, das nicht beide Momente enthalte, und seine Begriffsbestimmung läuft daher auf eine annähernde Beziehung hinaus, indem er diejenige Ansicht Realismus nennt, die besonders hervorhebt, daß die materiellen Dinge das Wesentliche sind, Idealismus hingegen die andere, die besonders die Substanzialität der geistigen Individuen accentuirt.[2]) Kein Wunder, daß bei solcher Relativität der Grundvoraussetzung auch die Beurtheilung der einzelnen Systeme immer nur eine relative ist und eines festen Princips durchgängig entbehrt.

Dieß kann auch gar nicht anders sein, wenn man nur das Eine erwägt, daß die „Idee" bei den Griechen durchaus eine objektive Bedeutung hatte, von dem Gegensatz zwischen Geist und Natur, Denken und Sein gar nicht berührt wurde. Die Idee gehört weder dem menschlichen, noch dem göttlichen Denken als solchem an, sondern ist die ewige, unveränderliche Macht des Seins, dieses im universellen Sinn des Wirklichen über-

1) I, a, 123. 2) I, b, 97.

haupt genommen. Es läßt sich deßhalb in keiner Weise begreifen, wie z. B. der vorgebliche Idealismus Platon's und der Idealismus Fichte's unter einen und denselben Begriff sollen subsumirt werden können. Eine entfernte Verwandtschaft der beiden Systeme ließe sich nur dann annehmen, wenn Ritter[1]) Recht hätte, der bei Platon die sinnliche Vorstellung für etwas bloß Subjektives erklärt, für ein Erzeugniß der Unvollkommenheit der Ideen in ihrer Sonderung von einander; so daß die Platonische Lehre von der Materie im Wesentlichen mit der Leibnizischen identisch, das sinnliche Dasein nur das Erzeugniß der verworrenen Vorstellung wäre. Allein Brandis[2]) bemerkt mit Recht, daß ein solcher (subjektiver) Idealismus dem Alterthum überhaupt fremd gewesen.

Nicht weniger unbestimmt ist der Begriff des „Realen." Seiner Abstammung nach kann dasselbe nichts als das sinnliche Dasein, die unmittelbare Erscheinung bezeichnen, und der Realismus wäre hienach diejenige philosophische Betrachtungsweise, welche nur die Erscheinung, das Gegebene, unmittelbar Daseiende als wirklich anerkennt, alles darüber hinaus Liegende aber, oder Transcendente, verwirft. Geschieht dieß, so verliert die Philosophie den ihr wesentlichsten Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und sinkt damit unter den Höhepunkt ihres eignen Begriffs herab. Glaubt man nun aber, durch eine beliebige Dosis Idealismus lasse sich die realistische Unphilosophie in wirkliche Philosophie umsetzen, so beweißt man dadurch eben, daß man das Princip der philosophischen Erkenntniß da sucht, wo er gar nicht gefunden werden kann; in einem Gegensatz nämlich, der für die Philosophie gar keine absolute Gletung mehr hat, insofern diese ebensowohl aufhören würde, Philosophie

1) Geschichte der Philosophie, II, 363—378.
2) Griechisch-römische Philosophie, II, a, 297.

zu sein, wenn sie die Existenz des Daseins, als wenn sie die Wirklichkeit des Bewußtseins leugnet. Denn eine derartige Consequenz des Idealismus führt unfehlbar zum absoluten Skeptizismus und folglich Nihilismus, d. h. zur Negation der Philosophie, wie der Realismus dieß thut, wenn er in dem sinnlichen Dasein hängen bleibt. Läßt man dagegen die beiden Gegensätze einander immer näher treten, bis sie in irgend einer Form, sei es als Identität oder als absolute Vernunft, in einander aufgehen, so ist das Mißliche dabei, daß eine solche Identität keinen höhern Werth hat, als den eines Beziehungsbegriffs, und daß also die ohnedieß bloß in ihrem Verhältniß zu dem obersten Beziehungsbegriff zu bemessenden Systeme immer nur beziehungsweise gewürdigt werden können.

Im richtigen Gefühl dieses Widerspruchs lehrten mehrere neuere Philosophen die Nothwendigkeit einer Verbindung der analytischen und der synthetischen Methode, und Ulrici [1]) theilt in Uebereinstimmung damit das gesammte menschliche Wissen in zwei große Hälften oder Richtungen. Die eine von Beiden, die Empirie, geht von dem Einzelnen und Besondern der Anschauung aus, um sich zu dem Allgemeinen, zu den Begriffen, Gesetzen, Ideen zu erheben, und in der Idee des absoluten Denkens als dem Träger der Totalität des Seins abzuschließen. Die andere, die Spekulation, dagegen beginnt vom Allgemeinen der absoluten Idee, vom absoluten Denken, um von ihm zu den besonderen Ideen und Begriffen, zu den besonderen Gattungen und Arten der relativen Einzelwesen zu gelangen, und in deren höchster Spitze, dem menschlichen Ich und seinen Verhältnissen zum absoluten Geist, in den Ausgangspunkt zurückzukehren. Die Philosophie hat beide Richtungen systematisch durchzuführen. Der Idealismus kann nicht mehr

1) Das Grundprincip der Philosophie, II, 254 ff.

den Anspruch machen, in reinen Begriffen oder durch die bloße Selbstthätigkeit des menschlichen Denkens ohne alle Vermittelung des realen Seins ein wirkliches Wissen zu besitzen; und ebenso wenig kann der Realismus behaupten, an den reinen Thatsachen ein rein objektives Wissen zu haben: nicht einmal die einzelne Wahrnehmung, nicht einmal die Empfindung kommt ohne Selbstthätigkeit des Denkens zu Stande. Vielmehr kann der Idealismus nur von dem durch Zusammenwirken des realen Seins entstandenen empirischen Wissen aus zu ermitteln suchen, wie das menschliche Denken und das reale Sein an und für sich beschaffen sein müssen, um im empirischen Wissen zusammen wirken zu können, und der Realismus seinerseits kann nur von einem Wissen reden, das im Zusammenwirken des realen Seins mit dem menschlichen Denken entsteht. Der Anspruch Beider geht nur auf ein relatives Wissen; sie treten daher nothwendig zusammen, weil sie nur zusammen, in gegenseitiger Ergänzung, Berichtigung und Verifizirung das Ziel erreichen, d. i. ein Wissen gewinnen können, das denjenigen Grad der Gewißheit, Vollständigkeit und Ordnung besitzt, dessen das menschliche Wesen fähig ist.

Aber, muß man fragen, giebt es nicht ein wissenschaftliches Princip, das tiefer liegt und weiter reicht, als der allgemeine Gegensatz von Idealem und Realem? von Empirie und Spekulation? Lassen sich nicht Beide, eben weil sie nur relative Dignität haben, aus einem höhern Standpunkt ableiten, und muß demnach nicht auch ein anderer Maaßstab gesucht werden, um den Werth und die Stellung philosophischer Systeme zu prüfen? Von dem Denken an sich und der Erfahrung an sich auszugehen, erweckt das Bedenken, daß der Gegensatz von Denken und Sein mehr oder weniger ein eingebildeter und in keinem Fall ein ursprünglicher ist. Ursprünglich und absolut ist allein der Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit. Wir müssen

daher das Wesen der Philosophie überhaupt anders, als gewöhnlich geschieht, zu bestimmen suchen, um von da aus dem Idealismus und Realismus eine damit übereinstimmende Bedeutung zu vindiziren. Leibniz schon hat dieß eingesehen, indem er in der Antwort auf Bayle's Reflexionen über die prästabilirte Harmonie bemerkt,[1]) sein System vereinige das Gute in den Hypothesen von Epikur wie von Platon, also in dem am Weitesten getriebenen Materialismus (Realismus) sowohl als Idealismus.

Zu dem Wesen der Philosophie gehört der Gedanke einer höhern Einheit und Gesetzmäßigkeit, als diejenige ist, welche aus den Thatsachen unmittelbar entgegenleuchtet. Es ist Niemand verwehrt, an einer solchen Einheit und Gesetzmäßigkeit zu zweifeln, und es kann der Philosophie sogar nichts erwünschter sein, als daß die Berechtigung zu dieser Annahme kritisch untersucht wird. Dessenungeachtet bleibt es ausgemacht, daß, wenn der Zweifel und die Kritik den obersten Grundsatz geradezu in Abrede stellen, die Philosophie eine Unmöglichkeit ist. Sie spricht es aus, oder sezt es wenigstens stillschweigend voraus, daß alles Wirkliche von dem Band höchster Einheit zu einer untrennbaren Totalität zusammengeschlossen wird, und daß das Gesetz dieser Einheit von dem Denken unabweisbar fordert, selbst die härtesten Gegensätze des Wirklichen durch irgend ein Band mit einander in Beziehung und Verbindung zu bringen.

Der Begriff der Einheit ist das leitende Sternbild, durch welches sich der auf dem Meer zweifelhafter und getheilter Erkenntniß umgetriebene Pilot immer wieder zurechtfindet. Denn Philosophiren heißt nur, die in sich gebrochenen, bunt durch

1) Opera philosophica, ed. Erdmann, 186.

einander laufenden Stralen des Denkens und die wechselnden, zusammenhangslosen Erscheinungen der Außenwelt unter dem Begriff der Einheit zusammenfassen und begreifen. Aber die einheitliche Totalität ist an sich bewegungslos, nicht mehr als das ruhende Gegengewicht gegen die Beweglichkeit alles Daseins. Es wohnt ihr das Vermögen nicht bei, aus sich Etwas zu erzeugen; sondern sie kann nur auf die Bedeutung eines allumfassenden Bandes Anspruch machen, nicht aber zugleich auf die schöpferische Macht eines bewegenden, lebendigen Princips, das die ruhende Einheit aus sich selbst heraustreibt, Entwickelung, Organisation, Leben in sie bringt.

Hat die Philosophie einmal den Begriff der Einheit sich angeeignet, so fordert die Consequenz des Denkens schon, d. h. es fordert die um die Einheit des Selbstbewußtseins den Vernunftorganismus gestaltende Geistesthätigkeit ein organisirendes Princip der Bewegung. Soll der Gedanke innerlich sich bilden, oder im Äußern ein Wirkliches zu Stande kommen: in beiden Fällen muß eine Thätigkeit angenommen werden, durch welche in der Einheit die Vielheit wird. Ohne ein solches Princip ist die Einheit ein starrer, todter Begriff, ohne das einheitliche Band aber das Bewegung und Leben schaffende Princip eine in endlose Organisationen sich zersplitternde Kraft.

In dem Begriff der Einheit und dem Princip der Thätigkeit haben wir die constitutiven Faktoren der philosophischen Erkenntniß: Bestimmungen, die sich zwar nicht widersprechen, aber doch jede für sich ein besonderes Recht in Anspruch nehmen, und in keiner Weise mit einander verwechselt werden dürfen. In ihrer gegenseitigen Beziehung und lebendigen Durchdringung offenbart sich die Wissenschaft als ein System von Wahrheiten, und je nachdem die Beziehung des Begriffs und des Princips anders gedacht wird, ist auch der

philosophische Standpunkt ein anderer. Die Aufgabe der Philosophie im Allgemeinen aber besteht darin, das richtige Verhältniß Beider zu ermitteln, und in der verschiedenen Lösung dieser Aufgabe beruht der Unterschied zwischen Idealismus und Realismus.

Der Idealismus in seiner strengsten und darum consequentesten Form legt alles Gewicht auf den Begriff der Einheit, und bringt das Princip der Bewegung in ein so untergeordnetes Verhältniß zu der Einheit, daß dasselbe meist nur zu einer scheinbaren, verschwindenden und unwesentlichen Thätigkeit herabgesetzt wird. Die Einheit ist ein Sein, ewig, unendlich, von den Banden eiserner Nothwendigkeit umschlossen. Denn das Sein an sich hat die Macht thätiger Bewegung nicht, und weil es eben nur Einheit sein soll, kann die Bewegung, durch welche überall Vielheit entsteht, nur eine scheinbare sein. Außerdem wird damit die Idee der Freiheit ausgeschlossen. Freiheit ist ja Thätigkeit und Bewegung, so daß das von dem Princip der Bewegung in seinem Wesen gar nicht berührte einheitliche Sein auch mit dem Begriff der Nothwendigkeit behaftet sein muß. Regt sich eine Macht, welche die regungslose Einheit des Seins zu sprengen droht, so wird sie als ein Abfall von dem unendlichen Ureinen, als eine die Totalität zerreißende, das Unendliche in den Wechsel der endlichen Erscheinung herniederziehende Zerstückelung und Zersplitterung beklagt und dialektisch so lange hin und hergeworfen, bis der reine Begriff des unendlichen und nothwendigen Seins wiederhergestellt ist.

Geschlossene Einheit, unendliches Sein, unabweisbare Nothwendigkeit sind die Begriffe des extremen Idealismus.

Umgekehrt huldigt der Realismus dem Princip der Bewegung und Thätigkeit. Es giebt eine Totalität nur sofern sie die Einheit einer wirklichen Vielheit ist. Nicht aus der Einheit des unendlichen und nothwendigen Seins quillt der Strom des Lebens; dieses hat vielmehr seine Wurzeln und Quellen in sich selbst, und offenbart sich als das Gebilde individueller Kräfte in selbständiger Thätigkeit. Wo aber das Lebendige aus sich und für sich durch selbstthätige Kräfte besteht, da schwingt in den höhern Gebieten des sittlichen und geistigen Lebens die Freiheit ihre Fackel, und was sie schafft trägt den Stempel eines vernünftigen Zwecks. Das Leben offenbart sich aus der Tiefe der individuellen Kraft in der Form des Zwecks, und über der lebendigen Vielheit schwebt verklärend und vergeistigend die Idee der Freiheit.

Selbständiges Leben, organisirende Zweckthätigkeit und schöpferische Freiheit sind die Mächte des consequenten Realismus, der, wenn er den Begriff der Einheit von dem Idealismus nicht entlehnt, Gefahr läuft, die Gedanken und Erscheinungen ins Unendliche zu isoliren.

Was die geschichtliche Entwickelung dieser beiden philosophischen Gegensätze betrifft, so ist der Idealismus, weil er auf der ersten und unabweißbarsten Forderung des Denkens beruht, der Zeit nach früher als der Realismus. Das Denken, wie es an sich schon den Begriff der Einheit, nämlich die Identität des Selbstbewußtseins, zu seiner Voraussetzung hat, so fordert es auch in seiner Beziehung auf das Wirkliche die Totalität aller Vielheit. Bevor es noch die Vielheit in der Einheit zu erkennen vermag, tilgt es alle Vielheit in dem Begriff der Einheit. Daher die idealistische Färbung des Gedankens da, wo er zuerst seine Flügel versucht, um aus der Vergänglichkeit des unmittelbaren Daseins sich aufzuschwingen in den unendlichen Äther der einheitlichen Wahrheit.

Fast möchte man sagen, die Wiege der Menschheit und ihrer Kultur sei auch die Wiege des Idealismus. Es ist keine bloße

Vermuthung, vielmehr unmittelbar in der vernünftigen Natur des Menschen begründet, daß jedesmal, wenn unser Geschlecht aus der Fülle bewußter Anschauungen und Vorstellungen heraus den entscheidenden Schritt wagte, die Unmittelbarkeit des Instinktslebens zu einer in sich selbst vermittelten That des Denkens zu machen, der religiöse Gedanke zu der Idee der Einheit des Göttlichen sich erhob. „Eine Gottheit nur wirkt im ganzen Weltall; eine Religion auch nur herrscht in ihm, ein Dienst und eine Weltanschauung in der Wurzel, ein Gesetz und eine Bibel nur durch alle: aber ein lebendiges Buch, wachsend wie die Geschlechter und wie die Gattung ewig jung. Alle Propheten sind wie ein Prophet, aus einem Munde haben sie gesprochen, eine Sprache, obgleich in verschiedenen Dialekten nur geredet. Wie die großen Naturformen aller Orten dieselben sind, und das Wasser überall die gleichen Wellen wälzt, und das Feuer in derselben Lohe brennt, und die Windesströme nur einen luftigen Hauch nach allen Regionen wehen, so sind auch die großen mythischen Elemente allerwärts dieselben.“ [1])

Und alle diese religiösen Stimmen, nur verschiedene Buchstaben eines und desselben Alfabets, wie sie aus übereinstimmenden Naturakkorden mit verschiedenen Modulationen heraustönen, ließen auch, je nachdem das Denken der Völker mehr oder weniger entwickelt war, die manigfaltige Vielheit der Naturerscheinungen in den einheitlichen Begriff der Natursubstanz zusammenfließen. Mit banger Scheu und innerem Erbeben traten die Erdgebornen vor jenes räthselhafte dunkle Wesen, das nicht Gott und doch gleich wie Gott, nicht Schöpfer und doch unerschaffen sich in eine grauenvolle Nacht verbarg.

Im Herzen Asiens, wo an des Himalaya Schneehöhen

1) Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt, II, 649.

die Quellen der indischen Hauptströme hervorbrechen, wo auf Riesenhöhen die Pilger ihre Opfer darbringen, über sich die Unendlichkeit eines tiefblauen Himmels, begrenzt von unzähligen Eiszapfen in träufelnden Schneegewölben und Gletschergrotten, aus deren Schoos die Quellen segenspendend hervorsprudeln, deren Klarheit zu verunreinigen Sünde, in deren Wassern unterzugehen Seligkeit und zu baden schon Buße und Errettung vom Übel ist: [1]) — hier stand der Altar eines einheitlichen Gottesbewußtseins, und wenn wir uns nicht sehr täuschen, so haben alle eigentlichen Culturvölker Asiens die Bausteine zu diesem Altar geliefert. Über dem blauen Himmelszelt läßt die chinesische Religion den „Himmelsgeist“ thronen, der Alles sieht ohne Augen, Alles hört ohne Ohren, immer wachend Alles lenkt und mit seiner strafenden Gerechtigkeit furchtbar erhaben über den Erdkreis schreitet. Unter dem ewig heitern Himmel Iran's, wo eine beständige Heiterkeit in der Atmosphäre herrscht und in der Nachtzeit die Milchstraße prachtvoll am Firmament erscheint, wo ein nie unterbrochenes Spiel der glänzendsten Meteore in allen Farben den Himmel durchleuchtet [2]), vertiefte sich der Geist in die Einheit der „Lichtsubstanz.“ Die indische „Atma“, durch sich selbst bestehend, allewig und allumfassend, ist Brahm, die Ureinheit, wie der Ausgangspunkt, so auch der endliche Versöhner aller Vielheit und der durch sie bedingten Gegensätze. Endlich wird im Buddhismus der Begriff der Einheit ganz und gar alles Inhalts entleert in der bodenlosen Vorstellung des „Nichts“, das als leerer Raum Alles, was war und ist, in sich aufnimmt.

Dieser asiatische Idealismus der religiösen Vorstellungen verwandelte sich auf griechischem Boden in den Idealismus des

1) C. Ritter, im Berliner Kalender von 1829.
2) Al. Burnes, Travels into Bokhara, II, 158.

reinen Denkens. Am prägnantesten haben die Eleaten den Begriff der Einheit in ihrem ἓν καὶ πᾶν ausgesprochen. Alle Dinge sind Eins, und dieses Eins ist das schlechthin Seiende, das weder durch den Begriff der Nichtseienden getrübt werden darf, noch auch durch den Begriff des Entstehens und Vergehens. Das Sein ist sonach ewig, unveränderlich, nothwendig. Wenn auch nicht die Lehre des eleatischen Eins, so doch die des Seins als des Allgemeinen, Unveränderlichen, Nothwendigen hat Platon beibehalten. Die Idee ist das allein Seiende (ὄντως ὄν) und zugleich nichts als Sein. Was außerdem von ihr ausgesagt werden kann, selbst daß sie Ursache und in Kraft dieser königlicher Verstand und königliche Vernunft sei, ist nur eine Bestimmung des Seins, so daß daher auch alle Vielheit des Wirklichen als etwas der allgemeinen Einheit der Idee Widersprechendes angesehen werden muß.

Nicht leicht hat ein philosophischer Gedanke mit bewältigender Macht so allgemein und so dauernd die Geister beherrscht, als Platon's Begriff des Seins; aus dem allerdings leicht zu erklärenden Grund, weil das Denken auf den in dem allgemeinen Sein verborgenen Begriff der Einheit nimmermehr verzichten kann. Und so hatten nicht allein der Neuplatonismus und die von seinem Geist erfüllten christlichen Systeme dieselbe Grundlage des einheitlichen Seins: neben dem mystischen Bonaventura konnte selbst das Haupt der Scholastiker, Thomas von Aquino, Gott nicht anders denken, als unter dem Begriff des Platonischen Seins.

Mit dem Realismus hatte es eine ganz andere Bewandtniß. Da diejenige empirische Auffassung der Welt, welche vom sinnlich Daseienden nicht loskommt, die Grundbedingung der Philosophie, nämlich die in allem Wirklichen herrschende Macht des Gedankens, nicht versteht, füglich gar nicht Philosophie heißen, sondern lediglich als Vorbereitung zu derselben gelten

kann, so tritt der philosophische Realismus bei weitem nicht so frühe in die Geschichte, als man gewöhnlich annimmt. Schon der religiöse Idealismus setzt ein reiches und bewegliches Leben der sinnlichen Anschauung und Vorstellung voraus, und wo er ein rein philosophisches Gepräge annimmt, da muß ihm eine Periode vorangegangen sein, in welcher das elementare Naturleben als solches in die Einheit zusammengefaßt wird, wenn dieß auch nur die Einheit des Stoffes ist. Das eleatische Sein, ein durch das Denken abstrahirter Begriff, entwickelte sich aus der elementaren Einheit der jonischen Schule. Erst damit geschah dem Denken sein Recht, und die eigentliche Philosophie nahm ihren Anfang. Weiterhin suchte der Idealismus sich mit seinem Begriff des einheitlichen Seins unter den mannigfaltigen Gestalten der Erscheinungswelt zurechtzufinden, prüfte das Wesen des Geistes, jedoch ohne eine lebendige Vermittelung zwischen Natur und Geist zu finden. Über der einen, ungetheilten Idee schwinden immer wieder die wirklichen Unterschiede. Aus dem Fehlschlagen dieses Versuchs ging der Realismus hervor. Wie der Idealismus seinen Begriff aus der elementaren Einheit der Jonier, so entwickelte der Realismus sein lebendiges Princip organischer Vermittelung aus dem fruchtlosen Kampfe des Idealismus mit der Vielheit der sinnlichen Dinge, die sich dem Begriff der Einheit nicht unterordnen wollten.

Nur eine gründliche Beobachtung des Lebens in der Natur wie im Geist vermochte ein System des Realismus zu erzeugen. Aristoteles vermißte an der Einheit der Platonischen Idee das Princip thätiger Bewegung. Obschon Platon ausdrücklich bemerkte, es könne keine Art des Seins vorgestellt werden, von der es nicht auch eine Idee gebe (εἴδη ἐϛὶν ὁπόσα φύσει), so ist bei ihm diese unbegrenzte Vielheit doch nur der einheitliche Begriff des identischen Seins; ihrem Wesen nach kann keine Idee von der andern verschieden sein, und diese Idee

kann ebensowenig sich in sich selbst bestimmen und gliedern, als sie im Stande ist, der Materie, die bloß die Bedeutung eines Nichtseienden, Unbegrenzten hat, Wirklichkeit und Leben einzuhauchen. Diesen leblosen Begriff des Seins verwirft Aristoteles; das Sein ist so wenig das Wirkliche und alles Wirkliche, daß es vielmehr nur die Möglichkeit desselben begründet. Durch thätige Bewegung gestaltet sich das unbestimmte Mögliche zu einer bestimmten Form und einem zweckmäßig gegliederten Ganzen, wobei jedes Einzelne, durch das ihm inwohnende Princip in seiner eigenthümlichen Natur ausgeprägt, seine Stelle als Glied in der harmonischen Kette alles Wirklichen einnimmt, begründet durch das Denken, das allein Zwecke zu realisiren vermag.

Über der vernunftmäßigen Bestimmung der transcendenten Idee des Christenthums verlor sich im Mittelalter mit der Einsicht in das Wesen der Natur und des Geistes auch der Realismus. Bloß der Buchstabe, nicht aber der Geist des Aristoteles herrschte. So mußte man wieder mit freiem, von keiner Schulweisheit umschleierten Blick den Erscheinungen und Kräften der Natur sich zuwenden, sollte der Realismus von Neuem Wurzel schlagen. Immerhin daß die empirische Naturbetrachtung auch dem Geist nur ein natürliches und sinnliches Dasein zuerkannte: es lag darin zugleich ein Antrieb, durch die Macht des Gedankens dem Empirismus und Sensualismus zu der Höhe des reinen Realismus emporzuarbeiten, und dem mächtig gewordenen Idealismus das Feld streitig zu machen. —

II.

Spinoza's Bildungsgang.

Der consequenteste Idealist ist Spinoza.

Baruch Spinoza war von Geburt ein Jude. Als gegen das Ende des 15. Jahrhunderts der König von Portugal, Emanuel, und die spanische Isabella aus ihren Reichen alle Juden verbannten, die nicht zum Christenthum übertreten wollten, verließen auch Spinoza's Eltern die spanische Halbinsel, und fanden in Holland eine Zufluchtsstätte. Hier wurde Baruch den 24. November 1632 zu Amsterdam geboren. Seine Erziehung geschah in den Grundsätzen des strengsten Judenthums. Auerbach in dem Leben Spinoza's, das er seiner Uebersetzung der sämmtlichen Werke desselben voranschickte, beschreibt nach einer alten hebräisch geschriebenen Urkunde die Einrichtung der jüdischen Unterrichtsanstalten jener Zeit. In der ersten Classe lernten die Kinder hebräisch lesen; in der zweiten ging man mit ihnen die fünf Bücher Mose durch; in der dritten mußten sie daraus übersetzen; in der vierten machten sie sich mit den historischen und prophetischen Büchern des A. T. bekannt; in der fünften begannen sie den Talmud, bis sie zuletzt in der sechsten Classe in die Commentatoren des A. T. eingeweiht wurden. Aller Unterricht bezog sich demnach auf das Verständniß der h. Schriften des Judenthums, und es bedurfte eines denkenden und selbständigen Kopfes, um mehr zu werden

als ein gehorsamer Sohn der Synagoge. Wenn aber Einer über den Inhalt dieser Bücher sich ein philosophisches Urtheil zu bilden wagte, so mußte sich ihm nothwendig eine Idee vor allen andern aufdrängen.

Die jüdische Religion stellt ihren Gott vor als den unumschränkten Herrn und Herrscher über Alles was da ist. „Höre Israel, spricht Mose, unser Gott ist Einer: im Himmel Oben und auf der Erde Unten ist Keiner mehr; Er ist der Erste und der Lezte und außer ihm ist kein Gott. Jehovah der ist und sein wird, ist Sein Name, der Herr der Herrschaft, der Starke und Erhabene, der Unaussprechliche und Allmächtige. Sein ist der Himmel und aller Himmel Himmel, die Erde und Alles was darinnen ist; außer Ihm ist nichts, er ist der Gott der Götter und der Herr der Herrn, ein großer Gott, mächtig und furchtbar, Keiner ist Ihm gleich unter den Göttern, so herrlich an Majestät. Er ist höher denn der Himmel, tiefer denn die Hölle, länger denn die Erde und breiter denn das Meer!"

Ein Gemüth, dem solche Vorstellungen von frühesten Jahren an unausgesetzt eingeprägt worden waren, bedurfte keiner großen Anstrengung, den Namen eines allgewaltigen, überall gegenwärtigen und herrschenden Gottes in den philosophischen Gedanken einer unendlichen und einzigen Substanz umzusezen. Ein tiefes, von einer großen Elastizität des Denkens bewegtes Gemüth aber war Spinoza. Bei seinen glücklichen Anlagen erwachte schon frühzeitig der Forschungstrieb und das Verlangen nach einer befriedigenden Lösung der höchsten Probleme des Wissens. Je eifriger er die Religionsschriften seines Volkes studirte, desto weniger genügten sie ihm; das positive Dogma war für ihn ein Räthsel, und allgemach warf er die Mysterien desselben über Bord. Aber die Grundidee des Jehovahglaubens, die allmächtige und allgegenwärtige Gottheit, von der alles Andere ins Nichts dahinschwindet, konnte er nicht loswerden. Seine

jüdische Bildung fühlt man daher auch überall heraus, wo er die freie Selbständigkeit des Einzelnen der nothwendigen Einheit seiner Substanz opfert.

So zurückhaltend der Jüngling Spinoza mit seinen philosophischen Ansichten auch war, nachdem er als Knabe durch allerlei Fragen und Einwürfe die gelehrten Rabbiner in Verlegenheit gesezt hatte, so blieb sein Abfall vom positiven Judenthum doch nicht lange ein Geheimniß. Die Vorsteher der Synagoge suchten den Abtrünnigen durch Geldversprechungen dahin zu vermögen, daß er wenigstens von Zeit zu Zeit ihre Andachtsübungen besuche; da er aber das Anerbieten mit Unwillen zurückwieß, wurde ein Mörder gedungen, dessen Dolchstoß jedoch nur das Kleid verlezte. So blieb am Ende nichts übrig, als den großen Bann über ihn auszusprechen, der, wie Auerbach aus den Amsterdamer Kirchenbüchern ermittelt hat, ihn wahrscheinlich in seinem 23. Lebensjahr traf. Zugleich wußte man den Magistrat zu bereden, daß er den Excommunizirten auf einige Monate aus der Stadt verbannte. So hatte die Welt mit dem Jüngling gebrochen; die süße Gewohnheit des Daseins war ihm vergällt, und es galt nun, das zertrümmerte Gebäude in den Tiefen der eigenen Brust von Neuem aufzubauen.

Ohne gerade behaupten zu wollen, Spinoza sei schon damals sich dessen vollkommen bewußt gewesen, was er später als das System seiner Philosophie aufstellte, so ist doch so viel gewiß, daß der Grundgedanke seiner Weltanschauung bereits klar vor seinem Geist stand. Was er anstrebte, nicht bloß als den Inbegriff aller Wahrheit, sondern auch der höchsten Glückseligkeit, war das Leben in der Einen Idee des Göttlichen. Unverkennbar zeigt sich in dieser Richtung das eigenthümliche Gepräge der orientalischen Mystik im Allgemeinen und insbesondere auch der jüdischen, wie sie in der Kabbalah niedergelegt ist. Gott wird hier vorgestellt als das Unendliche, Unaussprechliche, wegen

seines Lichtglanzes Unbegreifliche. Der Idee nach existirt Alles, bevor es wirklich wird, in dem unaussprechlich Einen: alles in der Welt Vorhandene ist nur ein Abbild der ewigen Ideen, jedoch Urbild und Abbild in den Begriff unendlicher Einheit verschlungen. Die Aufgabe des menschlichen Geistes ist es, zu seiner Quelle, zum „Alten der Alten" aufzusteigen, um sich unaufhörlich mit ihm zu erfüllen. Die höchste Weisheit, auch himmlisches Eden genannt, ist allein die Quelle des Geistes.

Im Anfang seiner „Abhandlung über die Ausbildung des Verstandes" (Tractatus de intellectus emendatione) hat Spinoza die kabbalistische Weisheit auf einen philosophischen Ausdruck gebracht. Da die Erfahrung ihn belehrt, heißt es daselbst, daß Alles, was gemeiniglich das Leben vorführt, eitel und nichtig sei, habe er sich entschlossen, zu erforschen, ob es ein wahres Gut gebe, das sich mittheile, und von dem die Seele nach Verwerfung alles Andern allein befriedigt werde; ja ob es Etwas gebe, nach dessen Auffindung und Aneignung ihm ein fortwährendes und höchstes Genügen auf ewig zu Theil würde. Was von den Menschen, nach ihren Handlungen zu urtheilen, für das höchste Gut gehalten werde, lasse sich auf folgende drei Punkte zurückführen: Reichthum, Ehre, sinnliche Lust; aber alle drei gewähren nur scheinbares Genügen, und allein die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Gegenstand könne reine Freude der Seele geben. Darum habe er den ernsten Entschluß gefaßt, sich ganz in sich zu sammeln, um dieses höchsten Guts theilhaftig zu werden; aber nur allmälig konnte er der Habgierde, der Lust und Ehrsucht ledig werden, bis die hellen Zwischenräume, so wie er das wahre Gut mehr und mehr kennen lernte, immer häufiger sich einstellten und länger andauerten. „Das höchste Gut aber, fährt er fort, ist, dahin zu gelangen, daß der Einzelne wo möglich zugleich mit den übrigen Individuen einer vorzüglicheren Natur theilhaftig

werde. Das Wesen dieser höhern Natur besteht in der Erkenntniß der innigen Verbindung, in welcher die Seele mit der ganzen Welt, Allem was existirt, sich befindet. Dieß ist das Ziel, nach welchem ich strebe, eine solche Natur für mich zu erlangen, dann aber auch dafür zu sorgen, daß recht Viele sie mit mir erlangen; d. h. es gehört zu meiner Glückseligkeit, allen Fleiß anzuwenden, daß viele Andere eben Das einsehen, was ich einsehe, und daß ihr Verstand und ihr Streben ganz mit meinem Verstand und meinen Bestrebungen übereinstimmen."

So war die Philosophie dem Spinoza Das, was sie schon ihrem Wortlaut nach sein soll, reine Liebe zur Wahrheit und ein ununterbrochenes Leben in derselben. Seine Glückseligkeit bestand darin, unbekümmert um das Vergängliche, ausschließlich der Ergründung und Betrachtung des Ewigen sich zu weihen. Daher die klare Ruhe, die über alle seine Werke ausgegossen ist, wie die sanfte Abendluft eines stillen Sommertages über den unbewegten Spiegel des Meers. Von dieser Ruhe rühmt Göthe, aus Spinoza's Werken habe ihn Friedensluft angeweht, und Jacobi legt das merkwürdige Zeugniß ab: eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstand, wie sich dieser helle, reine Kopf geschaffen hatte, mögen Wenige gekostet haben. Ähnlich hat Gfrörer in seiner Ausgabe der Werke Spinoza's das Gefühl, das ihn beim Lesen derselben anwandle, eine religiöse Stimmung genannt.

Um der Erforschung der von ihm über Alles hochgehaltenen Wissenschaft sich ungestört hingeben zu können, wollte Spinoza in kein Verhältniß eintreten, durch welches seine Unabhängigkeit nur im Mindesten hätte beeinträchtigt werden können. Schon als Schüler der Synagoge hatte er die Pflicht übernommen, ein Handwerk zu lernen: er brachte es in der Kunst, optische Gläser zu schleifen, zu einer ansehnlichen Fertigkeit, so daß Leibniz in dem einzigen an ihn gerichteten Brief seinen Rath

bei einer die Optik betreffenden Angelegenheit einholte. Ohne Vermögen, aber unabhängig durch seiner Hände Arbeit lehnte er die ihm von verschiedenen Seiten angebotenen Unterstützungen ab, und nur widerstrebend fügte er sich dem dringenden Verlangen zweier seiner innigsten Freunde, von ihrem Ueberfluß Etwas anzunehmen. Konnte ihn ja nicht einmal der ehrenvolle Ruf an die philosophische Lehrstelle zu *Heidelberg* bestimmen, sein einsiedlerisches Stillleben und das Glück ungestörter Betrachtung aufzugeben. Er fürchtete, der Unterricht möchte seinen philosophischen Studien und Arbeiten Eintrag thun, und überdieß fand er es bedenklich, dem Vertrauen des ihn berufenden Fürsten, der von ihm keinen Angriff auf die bestehende Staatsreligion erwartete, nicht durchaus entsprechen zu können.

Er blieb der einsame Denker, zurückgezogen von der Welt, in persönlichem und brieflichem Verkehr nur mit wenigen Freunden, und er sprach das eigentliche Geheimniß seiner Natur aus, als er in einem Brief sich äußerte, es sei seine Gewohnheit nicht, die Irrthümer Anderer aufzudecken.

Allererst bedurfte sein nach Erkenntniß dürstender Geist eines philosophischen Stoffes, an welchem er sich zu der Höhe einer selbständigen Überzeugung emporarbeiten konnte. Denn als er aus der Gemeinschaft seiner Glaubensgenossen ausgestoßen wurde, waren seine Kenntnisse noch sehr dürftig. Er lernte das Griechische und Lateinische und brachte es in Letzterem zu einer bedeutenden Fertigkeit und Reinheit des Ausdrucks.

Wichtiger als alles Dieses war indessen seine Bekanntschaft mit *Cartesius*. Die Bedeutung des *Cartesius* für die Philosophie besteht in dem Entschluß, bei allen Dingen der Erkenntniß von vorn anzufangen, und alles bisher auf Autorität Gegründete einer neuen Prüfung zu unterwerfen, nichts für wahr anzunehmen, was der Verstand nicht frei von aller Übereilung und vorgefaßten Meinung als wahr erkannt hat

Unumstößlich gewiß aber war ihm nur dieß Eine: *Ich denke, also bin ich!* In der Gewißheit des denkenden Selbstbewußtseins, das nicht allein die Intelligenz, den Willen und die Einbildung, sondern auch das Gefühl in sich begreift, ist es zugleich ausgesprochen, daß alles Das, was wir dem Körper beilegen, wie Ausdehnung, Gestalt, räumliche Bewegung, *nicht* zu dem denkenden Ich gehört. Die Wirklichkeit der Körperwelt ist folglich mit der Gewißheit des Selbstbewußtseins nicht zugleich gesezt: um uns auch jener zu vergewissern, bedarf es einer ebensowohl über die Körperwelt als über das Denken hinausragenden Idee. Unter der Summe von Vorstellungen nun, welche dem Ich inwohnen, zeichnet sich eine als die allervorzüglichste von den übrigen aus, die Idee von einem im höchsten Grad einsichtsvollen, mächtigen und vollkommenen Wesen. In dieser Idee ist ein solcher unermeßlicher Grad von Vollkommenheit enthalten, daß sie uns nur von Dem, der als diese Idee wirklich existirt, nämlich von Gott, mitgetheilt sein kann. Der Allvollkommene, der um dieses seines Wesens willen nothwendig existiren muß, offenbart sich uns, indem wir unsere Unvollkommenheit mit seiner Vollkommenheit vergleichen, als der Urheber unseres Daseins, wie überhaupt von Allem was existirt. Da zum Begriff seiner Vollkommenheit auch die Eigenschaft höchster Wahrhaftigkeit gehört, so muß Das, was den Inhalt unseres Selbstbewußtseins ausmacht, und insofern seinen Ursprung gleichfalls in Gott hat, wahr sein. Was wir erkennen oder denken, sind entweder Gegenstände, welche außer uns existiren, oder ewige Wahrheiten (Axiome), die ihre Existenz nur innerhalb unseres Vorstellens haben. Es sind also nicht mehr als zwei oberste Gattungen von Dingen anzuerkennen: geistige Dinge, welche zur denkenden Substanz, und körperliche, welche zur ausgedehnten Substanz gehören.

Unter Substanz versteht *Cartesius* Das, was so existirt,

daß es keines Andern zu seiner Existenz bedarf. In diesem Sinn gibt es nur eine einzige Substanz, nämlich Gott. Unter dem Geschaffenen aber verdienen beziehungsweise allein die beiden allgemeinsten Gattungsbegriffe des Seienden, Denken und Ausdehnung, mit dem Namen der Substanz belegt zu werden. Was außer Gott und folglich durch ihn existirt, ist daher entweder eine Modifikation des Denkens, oder der Ausdehnung, wobei Vorstellung und Wille die Attribute oder wesentlichen Eigenschaften des Denkens, Theilbarkeit und Beweglichkeit die Attribute der Ausdehnung bilden. —

Seit seiner Entfernung von Amsterdam lebte Spinoza ausschließlich den Studien. Kein Wunder, daß seine Aufmerksamkeit auf den berühmtesten Philosophen der damaligen Zeit sich richtete. Er las des Cartesius Werke eifrigst, und da er gerade einem Schüler Unterricht in der Philosophie desselben zu ertheilen hatte, gab er der Aufforderung Gehör, die Cartesischen Lehren nach streng mathematischer Methode in die Form eines Systems zu bringen. So erschien 1663 sein erstes Werk: Renati Des Cartes Principiorum philosophiae Pars I et II, more geometrico demonstrata. Angehängt waren Cogitata metaphysica.

Spinoza äußerte über seine Arbeit brieflich, er habe nicht Weniges darin niedergeschrieben, wovon er gerade das Gegentheil glaube. Da er nichts Anderes geben wollte, als eben die Philosophie des Cartesius, so war er nicht berechtigt, von seinem Eigenen hinzuzuthun, und es war daher auch kein Grund vorhanden zu der Beschuldigung Bayle's, was Spinoza hier sage, sei nicht seine Überzeugung. Übrigens aber blickt in den Cogitatis metaphysicis an mehreren Punkten bereits derjenige Begriff hervor, der seinen philosophischen Gedanken überall als Stützpunkt dient: der Begriff absoluter Nothwendigkeit. Zwar leugnet er noch nicht geradezu die Freiheit in Gott,

behauptet vielmehr, Gott habe Einiges in Kraft seines freien Willens verordnet: [1]) allein die Macht und der Wille Gottes werden bloß als Momente seiner Intelligenz betrachtet, und diese ist der Inbegriff nothwendiger Bestimmungen. Was durch Gottes Rathschluß ist, hat vollends gar keinen Anspruch, frei zu sein; kein Mensch will oder thut Etwas, außer was Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, daß er es wolle und thue (I, 3). Zu wissen, wie neben dem göttlichen Decretum noch die menschliche Freiheit bestehen kann, übersteigt das menschliche Erkenntnißvermögen. Für Gott aber existirt weder Übel, noch Sünde, sondern lediglich für unsere die Gegenstände unter sich vergleichende Vernunft (II, 7). Auch die Gottlosen handeln nur nach ihrer Natur und nach dem göttlichen Rathschluß, und werden nach demselben Rathschluß bestraft.

Dies ist bereits dieselbe unabwendbare Nothwendigkeit, die sich durch das System Spinoza's von Anfang bis zu Ende hindurchzieht, wobei ich es nicht zu entscheiden wage, ob die Streitigkeiten zwischen Arminianern und Gomaristen in Betreff des Prädestinationsdogmas auf Spinoza's Lehre irgend einen Einfluß äußerten. Gewiß ist nur so viel, daß er dem Fanatismus der Sektirer, dem Barneveldt und sein Freund Witt als Opfer fielen, aus allen Kräften entgegenarbeitete. Theilweise gewiß aus Rücksicht auf die mörderischen Eiferer wollte er nicht einmal bei seinen Lebzeiten das System seiner Philosophie veröffentlichen, wohl wissend, wie er an den Pfälzischen Kurfürsten schrieb, daß Religionsstreitigkeiten nicht sowohl aus wahrem Eifer für die Religion, sondern aus dem Widerspruchsgeist der Menschen entstehen, der auch das Wahre zu verdrehen und zu verdammen pflege. Dagegen erschien 1670 sein Tractatus theologico-politicus, worin er die Grundsätze

1) Pars II, c. 9.

politischer und religiöser Freiheit auf das Wärmste vertheidigte, und den Aberglauben als die stärkste Stütze der Gewaltherrschaft bezeichnete. Die Freiheit, bewieß er, gefährde so wenig die Frömmigkeit und den Frieden des Staats, daß sie vielmehr die einzige Schutzwehr derselben sei. Die Freiheit aber war ihm die Freiheit der Wissenschaft, welche die Irrthümer und den Aberglauben offen enthüllt und die Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit anleitet.

Im Dienst der Wissenschaft bis zu seinem letzten Athemzug thätig, geehrt und aufgesucht von allen „starken Geistern", wie Bayle sich ausdrückt, starb Spinoza unerwartet den 22. Februar 1677, in Folge der Auszehrung, an der er seit mehr als zwanzig Jahre gelitten, in demselben Alter wie Schiller. Beide Denker hatten außerdem den keuschen Sinn für die ungeschminkte Wahrheit mit einander gemein.

III.

Das System Spinoza's.

Das Hauptwerk Spinoza's ist seine Ethik (Ethica more geometrico demonstrata).

Der Grundbegriff, auf welchem das Ganze beruht, ist die absolute Einheit.

Alles was ist, ist entweder an sich, oder in einem Andern (Ax. 1), und was nicht durch ein Anderes begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden (Ax. 2). Hier wird stillschweigend vorausgesetzt, daß was begriffen, d. h. vom denkenden Geist gedacht wird, nicht anders gedacht werden kann, als wie es an und für sich ist. Was ist, d. h. das Sein, wie es an sich ist und sein muß, wird als solches durch die Vernunfterkenntniß oder das intuitive Wissen begriffen, so daß ein solches Erkennen die Dinge denkt, wie sie ewig und nothwendig sind. [1])

Aber das ewige und nothwendige Sein ist und kann begriffen werden nur als absolute Einheit, und diese Einheit des Seins nennt Spinoza Substanz. Unter Substanz, sagt er, verstehe ich Das, was an sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dinges bedarf, von welchem er gebildet werden müßte (Defin. 3). Und diese Substanz heißt Gott.

1) Pars II, propos. 40, schol. 2.

Außer Gott kann es keine Substanz geben, darum auch keine gedacht werden (pr. 14); Gott ist das absolut unendliche Sein (pr. 8), und wenn es außer ihm noch eine Substanz gäbe, so könnte diese nur dieselben Attribute und Eigenschaften haben, in welchem Fall sie keine besondere, von der ersten verschiedene Substanz mehr wäre. Oder existirten mehrere Substanzen mit verschiedenen Attributen, so wäre die Substanz nicht unendlich, sie vereinigte nicht die ganze Fülle des Seins in sich, wodurch sie aufhörte, Substanz zu sein. Denn nur Das ist an sich (in se), was ein unendliches, allumfassendes Sein ist. Existirte außer Gott noch ein Sein, so könnte dieß bloß ein abgeleitetes sein; ein abgeleitetes Sein aber, d. h. ein Sein, das nicht an sich, sondern in einem Andern ist, widerspricht dem Begriff und der Definition der Substanz.

Es gibt also nur ein Sein, die Substanz, und da jedes existirende Ding eine Ursache haben muß, durch die es existirt,[1]) so muß die Substanz die Ursache ihrer selbst sein. Unter Ursache seiner selbst (causa sui) ist zu verstehen Das, dessen Wesenheit (essentia) die Existenz in sich schließt, und dessen Natur nicht anders als existirend gedacht werden kann (Def. 1). Hier wird stillschweigend vorausgesezt, daß Etwas existire, denn nur in diesem Fall ist es wahr, daß die Substanz als existirend gedacht werden müsse. Wenn Etwas existirt, so muß es eine Substanz geben, die durch sich selbst existirt, und die darum nur eine eine einzige sein kann. Insofern gehört zur Natur der Substanz die Existenz (pr. 7): Gottes Existenz und Essenz sind Eines und Dasselbe.[2]) Und da es eine Succession, d. h. ein Verhältniß der Zeit voraussezt, wenn ein Ding die Ursache seiner in einem Andern hat, von diesem hervorgebracht wird, so ist der Begriff der Zeit von der Substanz ausgeschlossen,

[1]) Pr. 8, sch. 2. [2]) Pr. 20. Epist. 40.

die Substanz weder hervorgebracht (pr. 6), noch zeitlich, sondern ewig.

Wie die Ewigkeit in Beziehung auf die Zeit bereits die Unendlichkeit in sich schließt, so kommt der Substanz auch in den übrigen Beziehungen Unendlichkeit zu. Denn alles Endliche ist eine theilweise Negation, das Unendliche aber eine unbedingte Affirmation der Existenz; und da der Substanz ihrem Wesen nach Existenz zukommt, so muß sie auch unendlich sein.

An einen verwandten Begriff der Substanz werden wir erinnert, wenn Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" sagt, wir können einer Erscheinung nur darum den Namen: Substanz, geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussezen. Aber wie verhält es sich mit diesem Begriff der Substanz? Ist er bewiesen? Keineswegs! Er wird behauptet, behauptet nach der Analogie unseres Denkens, das in allen seinen Akten den Begriff der Einheit nicht entbehren kann, behauptet unter der Voraussetzung, daß die Beweisführung des Cartesius, durch deren künstliches Gerüst Dieser zu der einen Substanz Gottes emporstieg, unangreifbar sei. Die 8 Definitionen, die an der Spitze der Ethik stehen, sind willkührliche Erklärungen, auf deren unbewießenes Fundament das System gestellt wird.

Was den Anschein hat, als folgte es unmittelbar aus der Nothwendigkeit des Denkens und des Seins, ist, näher betrachtet, eine Zusammenstellung von der Wirklichkeit abstrahirter Begriffe. In der Definition der Substanz, sie sei Das, was an sich ist, wird der Begriff des Seins geradezu postulirt, um vermittelst des concreten Begriffs der Causalität den Beweiß zu führen, daß das Sein seine eigene Ursache, in Folge dieser seine eigene Existenz und kraft dieser unendlich und einheitlich sei.

Wie Platon der Erscheinungswelt, als dem Nichtseienden, ein absolut Seiendes gegenüberstellt, in dem alle Bewegung und

Vergänglichkeit des Daseins als aufgehoben gedacht wurde, so fordert auch *Spinoza* ein einheitliches Sein, das in seiner Unendlichkeit bewegungslos in sich verharrt. Daher sind auch alle angeführten Bestimmungen über die Substanz im Grund nur *negativer* Natur: sie negiren das zeitliche, räumliche, veränderliche und abhängige Wesen des endlichen Seins.

Man kann sich leicht denken, daß es bei einer solchen negativen Einheit des Seins sein Bewenden nicht haben kann, da dieselbe nichts erklärt, eben so wenig als das Eins der *Eleaten*, dem das Viele der Erscheinungswelt nur äußerlich gegenübergestellt werden kann. Daher sieht sich *Spinoza* genöthigt, die einheitliche Form seiner Substanz selbst zu zerschlagen, um Beziehungen, Unterschiede in ihr zu sezen, um von ihr etwas *Positives* auszusagen. Mit einem Mal heißt es: Gott ist überhaupt Alles was ist. Das schlechthin Unendliche ist nicht bloß für sich unendlich, sondern ein solches, zu dessen Wesen Alles gehört, was überhaupt Wesen ausdrückt, der Inbegriff alles Dessen was existirt. War demnach der ursprüngliche Begriff der Substanz allem Endlichen entgegengesezt, so wird diese negative Unendlichkeit nun plötzlich zu der positiven Totalität alles Wirklichen. Nach dem Vorgang des *Cartesius*, der gelehrt hatte, daß die Substanz durch ihre Existenz allein nicht erkannt werden könne,[1]) und daß unendlich viele Attribute, von denen wir nichts wissen, in Gott seien,[2]) behauptete auch *Spinoza*, es gebe unzählige Attribute Gottes, von denen wir nichts wissen, als das Eine, daß sie seien.[3]) Erkennbar sind nur zwei Attribute: *Denken* und *Ausdehnung*. Das *Attribut* im Allgemeinen ist Das, was der Verstand als das Wesen der Substanz ausmachend erkennt.

---

1) Cogit. metaph. I, 3. 2) Meditat. III.
3) Ep. 60 u. 66. Eth. I, Def. VI, pr. 7, schol.

Das positive Wesen des negativen Seinsbegriffs sind die Attribute, diese aber nur als Attribute der Substanz, d. h. sofern sie nicht an sich sind, sondern an einem Andern.

Hier nun läßt sich nicht leugnen, daß Denken und Ausdehnung nur darum als Attribute Gottes genannt werden, weil in der Wirklichkeit der Gegensatz von Materiellem und Geistigem von uns wahrgenommen wird. Gott ist ein denkendes Wesen; Gott ist ein ausgedehntes Wesen:[1]) d. h. sofern Denken und Ausdehnung sind, sind sie es als Attribute des unendlichen Seins. Denn Gott ist das einzige, das ganze Sein, außer welchem es kein anderes gibt. Als absolut unendlich ist freilich Gott mehr als diese beiden Attribute: eine aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Dennoch behauptet *Spinoza*,[2]) er habe von Gott eine eben so klare Vorstellung als von einem Dreieck, nachdem er anderswo wiederholt erklärt, Gott nicht ganz zu erkennen, sondern nur Einsicht von einigen seiner Attribute, nicht aber von allen zu haben. Unendlich viele Attribute muß die Substanz darum haben, weil sie nur so die meiste Realität und das meiste Sein hat: denn in den Attributen eben besteht die Realität eines Dings.[3])

Uebrigens ist die denkende und ausgedehnte Substanz, was so viel heißt, als: es ist die Substanz in allen ihren Attributen immer nur eine und dieselbe, bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefaßt.[4]) Dagegen sind die Attribute in ihrem Verhältniß zu einander vollkommen selbständig: jedes Attribut einer Substanz muß durch sich selbst begriffen werden.[5]) Dieß eben ist die Ohnmacht des Idealismus. Das Attribut kann nur aus der Substanz begriffen werden, und doch, obwohl

---

1) II, pr. 1 u. 2. 2) Ep. 60. 3) Pr. 10, schol.
4) Pr. 7, schol. 5) Pr. 10. P. II, pr. 6, Dem.

aus diesem gemeinschaftlichen Ursprung mit allen ihm coordinirten Attributen entsprossen, hat es gar keinen principiellen Berührungspunkt mit diesen. Jedes Attribut, fordert der Idealist, soll aus sich selbst, aber eben so sollen alle aus der *einen* Substanz begriffen werden.

Damit stimmt es vollkommen zusammen, wenn *Spinoza* weiter fortfährt, Gott sei nicht ein denkendes, oder ausgedehntes Wesen, sondern lediglich der Begriff des Denkens und der Ausdehnung, also eine Mehrheit nicht von concreten, sondern abstrakten Unterschieden, wie er ursprünglich die abstrakte, d. h. negative Einheit des Seins ist. Gott denkt Unendliches auf unendliche Weise,[1]) und durch das Denken der Substanz werden alle einzelnen Dinge begriffen.[2]) Dabei sind die Ideen aller einzelnen Dinge in der unendlichen Idee, d. h. im Denken Gottes enthalten. Durch die Ideen ist der Übergang zu Dem vermittelt, was als einzelnes denkendes oder ausgedehntes Wesen existirt. In Gott ist nothwendig die Idee sowohl seines Wesens, als alles Dessen, was aus seinem Wesen mit Nothwendigkeit folgt.[3]) In dieser einen Idee sind alle andern mitbegriffen.

Was hier allermeist auffällt, ist, daß die Idee zwar ein passendes Mittelglied bildet, zwischen dem allgemeinen Attribut des Denkens und den wirklichen Geistern, sammt ihren Gedanken, daß hingegen dem Attribut der Ausdehnung eine solche Vermittelung mit den einzelnen Körpern fehlt, da die Idee nur dem Denken, nicht aber der Ausdehnung angehört. Oder wollte man, was sogleich zur Sprache kommen wird, auch annehmen, daß Denken und Ausdehnung zwar als Attribut in keiner innern, wesentlichen Beziehung zu einander stehen, in ihren Modis jedoch, oder als wirkliche Erscheinungen, Eines immer das

1) Pars II, pr. 1, schol. 2) Ibid. Dem. 4) II, pr. 3.

Andere darstelle, so müßte wenigstens neben der Idee des Denkens in Gott mit derselben Berechtigung der Begriff der Ausdehnung Platz haben und seinerseits ebenso der Begriff nicht bloß der ausgedehnten, sondern auch der denkenden Wesen sein, wie die Idee an sich alles Einzelne, ohne Unterschied seines Wesens, ideell in sich befaßt. Im andern Fall wäre das Denken gar nicht in demselben Sinn Attribut wie die Ausdehnung.

Als was, muß man fragen, sollen die ausgedehnten Dinge in dem Attribut der Ausdehnung sein? Die Frage läßt sich dadurch nicht beantworten, daß man an den *Aristotelischen* Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit erinnernd sagt, die einzelnen Dinge seien zunächst in den göttlichen Attributen nur potentia, implicite enthalten, und treten erst in Folge der Aktuosität des göttlichen Wesens aus dem potenziellen Zustand in das aktuelle zeitliche Dasein. *Spinoza* bemerkt ausdrücklich,[1]) es gebe keinen potenziellen, sondern nur einen aktuellen Verstand, wie denn überhaupt bei ihm Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit identische Begriffe sind. Auch die Erklärung von *Strauß*,[2]) es finde sich die Idee des Wesens Gottes und alles in ihm Begriffenen in Gott, nicht sofern er Substanz ist, sondern sofern er das Wesen der sämmtlichen endlichen Geister ausmacht, hebt die Schwierigkeit nicht. Denn auf diese Weise sind die Körper nur *mittelbar* in Gott begriffen; sie müssen erst in das Wesen des Geistes umgesetzt werden, damit sie an der Idee, durch welche die endlichen Geister mit der absoluten Substanz verbunden sind, Theil bekommen. Und dann ist nicht abzusehen, warum ihrerseits die Körperwelt nicht dasselbe Recht haben soll, das Geistige, die Ideen mittelbar in dem Attribut der Ausdehnung darzustellen.

Die Idee ist daher im System *Spinoza's* zugleich etwas

1) I, pr. 53, schol. 2. 2) Christliche Glaubenslehre, I, 508.

Müßiges und Widersprechendes. Eine Idee der Körper, d. h. der Modi der Ausdehnung, kann in Gott nur sein, insoweit er im menschlichen Geist die Modifikationen der Ausdehnung wahrnimmt. Und wenn es an einer Stelle der Ethik [1]) heißt: die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, da Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formal (d. h. in Beziehung auf das Sein) folgt, in der gleichen Ordnung und in dem gleichen Zusammenhang aus Gott objektiv (d. h. in Beziehung auf die Vorstellung) folgt, — so kann damit nichts Anderes ausgedrückt sein, als daß die Körper und ihre Veränderungen in die Vorstellung sich reflektiren, und daß folglich Gott als die Idee der menschlichen Seelen oder Ideen auch die Idee der Dinge ist, die er in dem menschlichen Geist percipirt. Von der Ausdehnung oder körperlichen Substanz weiß Spinoza nur so viel zu sagen, dieselbe dürfe nicht anders als unendlich, einzig, untheilbar gedacht werden. [2]) „Viele, heißt es, [3]) stellen sich Gott gleich einem Menschen aus Leib und Seele bestehend und den Leidenschaften unterworfen vor; aber es erhellt aus dem bisher Bewießenen, wie weit sie von der wahren Erkenntniß Gottes entfernt sind." Denn wenn es auch ungereimt sei, Gott einen Körper zu leihen, worunter man sich eine Größe vorstelle, welcher Länge, Breite, Tiefe und eine gewisse Figur zukommt, so sei man darum noch nicht berechtigt, ihm Körperlichkeit oder Ausdehnung überhaupt abzusprechen. [4])

In der That eine schwere Zumuthung, die Ausdehnung ohne alle quantitativen Verhältnisse zu denken, nicht weniger schwer als die frühere Forderung, die alleine Substanz, die jeden concreten Unterschied als ihre Unendlichkeit, d. h. ihren Be-

1) II, pr. 7. 2) Pr. 12 u. 13. 3) Pr. 15, schol.
4) Ep. 40, 50, 34.

griff beschränkend und negirend ausschloß, mit einem Mal in die beiden Attribute des wirklichen Seins gespalten zu denken. Nicht besser gestaltet sich die Sache des Idealismus da, wo die Attribute in ihre Modi auseinandergehen. Es wird uns gesagt, und wir müssen es ohne eine Spur von Beweiß glauben, daß die unendliche Substanz ihre unendlichen Attribute auf unendliche Weise modifizirt oder begrenzt. Begreifen kann man es nicht, wie das Unendliche nun plötzlich begrenzt sein soll, denn durch die Begrenzung ist es nicht mehr unendlich, nach dem bekannten Satz, jede Begrenzung sei eine Negation. Zwar bemerkt Spinoza, er verstehe unter der Reihe von Ursachen und wirklichen Wesen nicht die Reihe der veränderlichen Einzeldinge, sondern die Reihe der feststehenden und ewigen Dinge, so daß die Naturgeseze sich auf Unendliches erstrecken und in ihrer unwandelbaren Ordnung auf Gottes Unendlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit hinweißen: allein damit ist noch nicht erklärt, wie das Unendliche in einem Endlichen sein und erscheinen kann. Es heißt kurzweg: die Ausdehnung hat die Modi der Ruhe und der Bewegung, und die Körper sind nur in Rücksicht auf Ruhe und Bewegung, Langsamkeit und Schnelligkeit von einander verschieden. [1]) Die Substanz der Körper ist überall dieselbe: als ausgedehnt haben sie, weil sie nur Modifikationen der Ausdehnung sind, Theil an der einen Substanz. Jeder Körper kann langsamer, oder schneller bewegt werden, in absoluter Bewegung, oder Ruhe sein. Sofern sie sich durch Ruhe, oder Bewegung und durch den Grad der leztern von einander unterscheiden, sind die Körper Einzeldinge. Bewegt werden sie nicht durch sich selbst, sondern durch einen andern Körper. Ein leerer Raum entsteht dabei niemals: vielmehr betrifft die durch die Bewegung verursachte qualitative

1) II, pr. 12, Cor. 1 ff.

Veränderung immer nur den größern, oder geringern Grad von Dichtigkeit in der Zusammensezung der Körper. Daher muß die Natur als ein Individuum betrachtet werden, dessen Theile sich in unendlicher Weise verändern, ohne daß dadurch das Ganze ein anderes würde. Der menschliche Leib besteht aus einer Menge einzelner Körper, deren jeder zusammengesezt ist, einige flüssig, andere weich, andere hart. Diese Körperbestandtheile werden von den äußern Körpern auf die verschiedenste Weise affizirt, und andererseits bedarf unser Leib zu seiner Ernährung und Erhaltung der fremden Stoffe.[1]

Eine so dürftige Naturphilosophie hätte man von *Spinoza* um so weniger erwarten sollen, als sein Vorgänger *Cartesius* in derselben bereits Bedeutenderes geleistet hatte. Allein abgesehen davon, daß *Spinoza* eine ausführlichere Behandlung dieses Themas für die Zukunft sich vorbehielt, so lag schon in dem Princip seiner Philosophie die Unmöglichkeit einer ins Einzelne gehenden Erklärung der Naturphänomene. Der consequente Idealismus versteht die Natur nicht zu würdigen, weil ihm ihr eigentliches Wesen, die *Individualisirung* und das *Individualitätsprincip*, widerstrebt. Das Allgemeine der Natur ist überall ein Besonderes, und indem *Spinoza* dieser durch die Wahrnehmung beglaubigten Thatsache nicht widersprechen kann, so zerschlägt er zwar das unendliche Attribut der Ausdehnung in eine unendliche Vielheit von Körpern: allein solche numerische Vielheit ist noch keine Spezifikation und Individualisation; sondern der einzelne Körper differirt von dem andern bloß durch die Art und Weise, wie er vermöge der Bewegung mit andern Körpern und durch diese mit dem Gesammtattribut der Ausdehnung in Berührung kommt. Es findet daher kein wirkliches Entstehen Statt, sondern nur ein Uebergehen

1) II, pr. 13.

von einem Zustand in den andern.[1] Innere Kräfte wirken somit nirgends in der Natur: vielmehr werden ihre Gebilde lediglich durch äußere Berührung der Stoffe.

Um nicht viel befriedigender hat *Spinoza* die Lehre von den Modifikationen des *Denkens* behandelt. Dem ausgedehnten Körper entgegen steht der Geist, der Modus des Denkens. Mit ihm hört das gleichgültige Verhalten der Attribute zu einander auf, da keine Modifikation der Ausdehnung ohne eine Modifikation des Denkens und keine Modifikation des Denkens ohne eine Modifikation der Ausdehnung besteht. Es gibt kein Körperliches, dem nicht ein Geistiges beiwohnte: stets begleiten Vorstellungen die ausgedehnten Dinge und ihre Veränderungen. Alles ist in gewissem Grad beseelt, und der Modus der Ausdehnung und die Idee dieses Modus sind eine und dieselbe Sache auf doppelte Weise ausgedrückt.[2] Die menschliche Seele als Modifikation des Denkens ist die Idee oder Erkenntniß ihres Körpers,[3] das wirkliche Wesen des menschlichen Geistes die Idee von einem bestimmten Körperlichen;[4] daher auch die Idee der menschlichen Seele um so vollkommener sein muß, je vorzüglicher der Körper ist.[5] Die Seele ist zur Auffassung von sehr Vielem fähig, und um so fähiger, auf je mehr Weisen ihr Körper disponirt werden kann. Daher vermag der menschliche Geist sich nur zu erkennen, indem er die Affektionen seines Körpers percipirt; aber andererseits ist es weder dem Geist gegeben, auf den Körper, noch dem Körper, auf den Geist zu wirken. Es kann weder der Körper die Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung, oder Ruhe, oder zu irgend etwas Anderem bestimmen.[6] Wir denken bloß

1) Ep. 5. 2) II, pr. 13, schol. 7. pr. 21, schol. 3.
3) II, pr. 19. Dem. 4) Pr. 11 u. 13. 5) II, pr. 14 u. 39.
6) Pars 3, pr. 2.

was im Körper vor sich geht, und wähnen der Geist wirke auf den Körper, weil wir nicht wissen, wie viel der Körper für sich nach den Gesezen der Natur ausrichten kann.[1]) Leib und Seele drücken eine und dieselbe Wesenheit aus, nur in der Form verschiedener Attribute, was *Lessing* in den prägnanten Worten zusammenfaßte: die Seele ist nichts als der sich denkende Körper und der Körper nichts als die sich ausdehnende Seele.

Der Ausdruck ist darum mehr schlagend als wahr, weil *Spinoza* bei diesem Punkt abermals seinen obersten Grundsatz von der gleichen Geltung der Attribute zu vergessen scheint, nur auf eine der früher genannten geradezu entgegengesetzte Weise. Während er sich nämlich mit seiner Lehre von der Idee in den Widerspruch verwickelte, daß in Gott die Idee des Denkens als das Vorangehende und Vorzüglichere gesezt wurde, so kehrt er bei dem Begriff der Seele dieses Verhältniß um, indem sie nichts zu denken vermag, als die Affektionen ihres Leibes. Letztere müssen demnach vorangehen, wenn überhaupt Etwas gedacht werden soll; von den Außendingen kann die Seele nur so weit Kenntniß haben, als ihr Körper durch dieselben affizirt ist,[2]) daher wir nirgends einen Aufschluß darüber finden, welche Folge die Gedanken oder Ideen der Seele für den Leib haben. Nur so viel scheint gewiß zu sein, daß die Seele immer nur ihren Leib denkt, während die Seelenvorgänge in dem Leib keine Spur zurücklassen. Dergleichen Widersprüche kommen überall zu Tage, wo *Spinoza* das Verhältniß zwischen Denken und Ausdehnung in Erwägung zieht. Die Folgerung: Seele und Leib sind Attribute derselben Substanz, *also* können sie nicht auf einander wirken, vielmehr nur die Substanz in der Verschiedenheit ihrer Attribute darstellen, hat etwas von der Vernunft durchaus nicht zu Bewältigendes, und läßt bloß den

1) II, pr. 13, Schol. 2) II, pr. 26.

Eindruck einer mechanischen Aneinanderknüpfung zweier einheitlich zu verbindenden Bestimmungen zurück.

Außerdem hört die Substanz auf, etwas Anderes zu sein, als der identische Inhalt ihrer Modifikationen. Der Mensch erkennt, heißt: Gott, nicht sofern er unendlich, sondern sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt ist, oder das Wesen desselben ausmacht, hat diese oder jene Idee. Alle Gedanken stammen von Gott: er äußert sich denkend in der Totalität der endlichen Geister, und die einzelne Seele ist ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes,[1]) so daß alle Intelligenzen gemeinschaftlich gleichsam die unendliche Intelligenz bilden.[2]) Damit fällt die göttliche Idee in sich selbst zusammen: sie ist nichts an sich, wie denn überhaupt die göttlichen Attribute und mit ihnen die göttliche Substanz durch dieses Bekenntniß vollends alle Realität verlieren. Gott wird als wirklich vorgestellt, inwieweit die Attribute des Denkens und der Ausdehnung in denkenden Geistern und ausgedehnten Körpern existiren. Und so unlebendig wie die Ausdehnung in den körperlichen Modifikationen und mit ihr das gesammte Reich der Natur erscheint, so schattenhaft, aller konkreten Bestimmungen baar ist *Spinoza's* Attribut des Denkens in den Modifikationen des geistigen Lebens. Obwohl er nach dem Vorgang des *Cartesius* Verstand und Willen unter den Modis des Denkens aufführt, so ist dieß im Grund doch nur eine Accommodation: denn der Wille kann nur als frei gedacht werden, *Spinoza* aber leugnet die Freiheit beim Menschen ebenso wie bei Gott, und der denkende Modus, d. h. der einzelne menschliche Geist, unterscheidet sich von andern Geistern allein durch den größern oder geringern Grad der Vollkommenheit und Deutlichkeit in seinen Gedanken. Der Verstand wird zu Etwas durch eine

1) I, pr. 11, Cor. 2) V, pr. 50, Schol.

Ursache bestimmt, diese wiederum durch eine andere Ursache und so ins Unendliche.[1]) Die Menschen halten sich für frei, wenn sie Bewußtsein ihres Wollens und Begehrens haben, dabei aber in völliger Unwissenheit über die Ursachen dieses Wollens und Begehrens sich befinden.[2]) Im Verstand ist kein Wollen, kein Bejaen und Verneinen, außer sofern sie gedacht werden, und Wille und Intellekt sind daher identisch.[3])

So hat sich die Eine, unendliche, untheilbare Substanz ausgebreitet in eine zahllose Menge von Körpern und Geistern, ohne daß der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen, von der Einheit zur Vielheit wirklich vermittelt wäre. Spinoza kennt ebenso wenig den wahren Begriff der Bewegung, als den Begriff des Lebens. Seine Bewegung ist ein äußerliches, mechanisches Verhältniß der Körper zu einander, und wo er das Leben, die selbstthätige Bewegung des Geistes erklären sollte, schneidet er die Grundbedingung derselben, die freie Willensbestimmung, ab. Dasjenige Ding nennt Spinoza frei, das nur nach der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur existirt und von sich allein, nicht von einem Andern zum Handeln bestimmt wird. Gott handelt nicht mit Willensfreiheit,[4]) sondern aus der Nothwendigkeit seiner Natur muß Unendliches auf unendliche Weise folgen, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine Winkel = 2 R sind.[5])

Wie in Gott seine Attribute mit Nothwendigkeit gesezt sind, so ist auch die Modifikation der Attribute in der Körper- und Geisterwelt eine absolut nothwendige. Die Welt ist nicht geschaffen, sondern sofern Gott in ihr nur seine Attribute modifizirt, ist sie ewig wie die Substanz selbst. Es kann daher auch nicht von einer zweckmäßigen Anordnung der Dinge die

1) II, pr. 48. 2) I, Anhang. 3) II, pr. 49.
4) I, pr. 32, Cor. 1. 5) Pr. 16. 17.

Rede sein: es giebt keinen Zweck, sondern nur absolute Nothwendigkeit. Die Zweckursachen sind menschliche Hirngespinnste, weil die Menschen Alles danach beurtheilen, ob es ihnen vortheilhaft, oder nachtheilig ist. Sie hören nie auf, nach den Ursachen der Ursachen zu fragen, bis sie zu dem Willen Gottes, d. h. der Zufluchtsstätte der Unwissenheit, sich hingewendet. Wenn sie die Einrichtung des menschlichen Körpers gewahren, gerathen sie in das größte Erstaunen, und schließen, weil sie die Ursache dieses großen Kunstwerks nicht kennen, es rühre nicht von mechanischer, sondern von göttlicher und übernatürlicher Kraft her, und dieser sei es zu verdanken, daß kein Theil den andern störe und verleze. Daher kommt es, daß Derjenige, welcher die wahren Ursachen der Wunder aufsucht, und sich als Gelehrter Einsicht von den Naturgegenständen und ihrer Einrichtung zu verschaffen sucht, und sie nicht bloß wie ein Thor bewundern will, hin und wieder von Denen, welche der große Hause als Dolmetscher der Natur und der Götter anbetet, als Kezer und Gottloser verschrien wird. Denn Jene wissen nur zu wohl, daß wenn die Unwissenheit verschwände, es auch um das Staunen, dieses einzige Mittel, ihre Schlüsse und ihr Ansehen zu stützen, geschehen wäre.[1])

Vermöge derselben Nothwendigkeit ist nichts Substanzielles endlich: Raum und Zeit sind nur Einbildungen des Menschen. In dem Ewigen giebt es weder ein Wann, noch ein Vorher und Nachher.[2]) Der Begriff der Zeit entsteht dadurch, daß die Einbildungskraft die Dauer, abgesondert von der Weise, in welcher sie aus den ewigen Dingen stammt, beliebig determinirt. Mit Rücksicht auf die ewige Substanz giebt es weder Zeit, noch Raum, oder muß man den Raum für das Attribut der göttlichen

1) Anhang zum 1. Theil der Ethik.
2) I, pr. 33, Schol. 2.

Unermeßlichkeit, die Zeit für das Attribut der göttlichen Unendlichkeit halten.

Wenn aber Raum und Zeit nicht existiren, so kann es auch keine Bewegung geben. Oder wie soll es möglich sein, daß die ausgedehnten Körper bewegend auf einander wirken, wenn sie raum- und zeitlos gedacht werden müssen? Das Wesen der Bewegung und beziehungsweise des Lebens kann doch nicht die Ruhe, die unendliche Regungslosigkeit der unendlichen Substanz sein. Die Determination der Attribute durch die Substanz ist, wenn die Substanz unfrei und unlebendig gedacht werden muß, noch keine Bewegung, sondern allgemeine, leblose Beziehung. Mag daher Spinoza immerhin dagegen polemisiren (ep. 70), daß Cartesius die Ausdehnung als ruhende Masse verstand, mag er wiederholt von der Kraftthätigkeit (potentia) der Natur reden, und Gott thätiges Sein (actuosa essentia) [1]) nennen: reale Bewegung und Thätigkeit ist durch die Nothwendigkeit der Substanz ausgeschlossen. Die unendliche, ewige, untheilbare Substanz kann nur uneigentlich bewegt heißen; das Endliche und die Form der Dinge müssen verschwinden vor dieser Einheit; ja Endlichkeit und Bewegung können nur menschliche Vorstellungen sein, sobald die Grenzen des Raumes und der Zeit getilgt werden.

Wirklich, scheint es auch hier wiederum, sind allein die Ideen der Dinge in Gott, ihre Erscheinung bloßer Schein, wie die Vorstellungen ihrerseits undeutlich und verwirrt, d. h. bloßer Schein sind, so lange sie nicht als die Ideen oder vielmehr die Idee des göttlichen Denkens begriffen werden. Die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weise folgt, kann nur eine einzige sein. [2]) Während nun Platon, mit dem Spinoza in der Ideenlehre so manche Berührungspunkte darbietet, die Realwelt aus der Ideenwelt dadurch entstehen läßt,

1) I, pr. 3, Schol. 2) II, pr. 4.

daß er dem der Idee entgegengesetzten Sein der Materie einen stummen Trieb, ein Verlangen, an der Idee Theil zu nehmen, beilegt und so die Vereinigung der beiden Gegensätze vermittelt, weiß sich Spinoza mit seiner einen Idee nicht anders zu helfen, als daß er von ihr überhaupt aussagt, sie modifizire sich.

In diesem gordischen Knoten, der die Substanz in den Modus und den Modus in die Substanz hineinschlingt, und statt der Lösung stets von einem Endpunkt auf den andern überspringt, ist der Grund verborgen, warum die Urtheile über Spinoza's System so schroff von einander abweichen. Die Einen machen aus ihm einen naturalistischen Realisten, die Andern einen extremen Idealisten, der das Dasein der Welt negirt. Jene sagen, die Substanz Spinoza's ist nur der Inbegriff des Naturlebens, weßhalb er auch Gott und Natur als identische Begriffe gebraucht; Diese dagegen behaupten, die Substanz sei ihm das allein Wirkliche. Beide haben Recht, je nachdem man sich auf die eine, oder die andere Seite des Gegensatzes stellt, den Spinoza nicht auszugleichen vermocht hat. Der Anlage und Consequenz seiner Philosophie nach aber ist er Idealist in dem Sinn, daß er über die Begriffe: Sein, Einheit, Nothwendigkeit nicht hiauskommt, zugleich jedoch von der Macht des wirklichen Daseins nicht loskommen kann. Aus der vergänglichen Welt flüchtet er in das ideale Reich seiner unendlichen und wechsellosen Substanz; da aber die Prädikate derselben: unendlich, einzig und untheilbar nur negativen Werth haben, so zieht er sich von dieser abstrakten Vorstellung wieder zurück in den Bereich der wirklichen Welt, um seiner Substanz wenigstens einen Schein von Wirklichkeit zu geben. Durch diesen Rückgang aus der Abstraktion des logischen Denkens zu der wechselnden Fülle des Daseienden hat man sich verleiten lassen, Spinoza darüber zu beloben, daß auf seinem Standpunkt Alles belebt und beseelt sei. „Spinoza's Materie, heißt es,

ist ganz Wirksamkeit und Leben; da ist kein Augenblick der Ruhe und der Unthätigkeit.“ Aber wie reimt es damit, wenn *Spinoza* ausdrücklich darauf besteht, die Dinge seien unvollkommen, wiefern wir ihnen Etwas beilegen, was eine Verneinung enthalte, wie Grenze und Ende; wenn er es als die höchste Aufgabe des Denkens bezeichnet, Alles sub specie aeternitatis, d. h. nicht wie es an sich, sondern in Beziehung zu der unendlichen Substanz und deren Nothwendigkeit ist, zu betrachten? Nur unsern unvollkommenen Vorstellungen erscheint die Welt wirksam und belebt: ihrem Begriff nach ist sie ohne alle Veränderung und Thätigkeit, und zu dieser Höhe der Betrachtungsweise sich emporzuschwingen, die Bewegung des Endlichen auszulöschen in der unterschiedslosen Unendlichkeit des nothwendigen Seins, gehört zum eigentlichen Beruf des Philosophen.

Daher müssen auch alle Versuche *Spinoza's*, eine lebendige *Vermittelung* zwischen dem unendlich Einen und dem endlich Vielen zu Stande zu bringen, scheitern. Die Vermittelung bleibt stets eine scheinbare, weil ihr die Grundbedingung jeder lebendigen Vermittelung, die Idee einer freien Thätigkeit, fehlt. Die Substanz ist Causa sui, hat den Grund ihrer mit der Wesenheit identischen Existenz in sich selbst: allein in sich und an sich ist sie nichts, sondern nur in ihren Attributen, und diese sind wirklich nur in ihren Modifikationen. Die Ursache seiner selbst ist Gott, indem er die Ursache aller Dinge, des Causatum, ist, wie ihrerseits die Dinge ihre Ursache nur in Gott haben. Wir sagen, daß dieß eine leere, bloß formale Beziehung sei. Denn Gott müßte, um reale Ursache der Welt sein zu können, doch vorerst wirklich und wahrhaft die Ursache seiner, unabhängig von der Welt sein. Aus einem logischen oder idealen Grund wird nichts Wirkliches, und wenn man ein Wirkliches aus einem Idealgrund ableitet, so verzichtet man entweder darauf, einen wesenhaften Grund des Wirklichen zu ha-

ben, oder es löst sich unter der Hand das Wirkliche gleichfalls in den gespensterhaften Gedanken eines inhaltslosen Begriffs auf. Dieß geschieht bei *Spinoza* in dem Satz, Gott sei die *immanente*, hingegen nicht die *transiente* Ursache der Dinge.[1]) Der Modus als das Causatum der göttlichen Causa wird und verändert sich, nicht aber die Substanz in ihm. Diese bleibt bei allem Wechsel der Modi eine und dieselbe: aber wie soll sie dieß, wenn sie wirklich doch nur in den Modifikationen der Attribute ist? und wie sollen die Modifikationen wirkliche Modifikationen der einen Substanz sein, wenn die Substanz an sich nichts Wirkliches ist? Soll Gott „nicht die außer- oder überweltliche, sondern die innerweltliche Ursache sein; ist er das Ursein, das sich durch alle Dinge fortzieht und diese selbst ihrem Wesen nach ausmacht, das Substrat aller Formen, die Grundlage aller Gestalten,“ — so wird zuerst gefordert, daß man wisse, als was er in den Dingen ist. Etwas, ein Ding wird nur aus der seinem Wesen eigenthümlichen Ursache; sagt man dagegen: alle Dinge ohne Unterschied werden aus derselben Ursache, so hat dieß einen Sinn allein dann, wenn diese Ursache aller Dinge an sich ein Wirkliches ist und als solches der Grund von der besondern Ursache jedes einzelnen Dinges. Daher ist es gleichfalls eine bloße Scheinbeziehung, eine formale Vermittelung zwischen einem abstrakten Begriff und einer wirklichen Existenz, daß von Gott gesagt wird,[2]) mit derselben Nothwendigkeit, womit er von sich selbst wisse, handle er, d. h. so wie aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folge, daß Gott von sich selbst weiß, so folge mit gleicher Nothwendigkeit, daß Gott Unendliches auf unendliche Weise wirkt. Die Substanz kann weder denken, noch wirken: sie ist nur *das* Denken, *die* Ausdehnung, d. h. abstrakter Begriff, und soll sie als

---

1) I, pr. 18.   2) I, pr. 16.

denkend und wirkend gedacht werden, so vermag sie dieß nicht an sich, sondern durch das Organ des menschlichen Geistes und der endlichen Dinge. Umgekehrt können die Dinge ebensowenig etwas Wirkliches sein in dem Sinn Spinoza's; wie sie existiren, haben sie die Prädikate der Wirklichkeit: Unendlichkeit, Ewigkeit und Untheilbarkeit nicht, und sollen substanziell sein, indem sie ihr eigentliches Wesen aufgeben, um Etwas von sich prädiziren zu lassen, was an sich gleichfalls nicht ist, nämlich den Begriff der Substanz. Der Riesenleib der Substanz, der sich in unendlichen Reihen von geistigen und körperlichen Wesen gliedert, ist eine Monstrosität, da nur das Allgemeine an ihm wirklich sein und dieses nur in den Dingen, nirgends aber in adäquater Weise erscheinen soll. Einen ungenügenderen Begriff der Substanz kann man nicht aufstellen, als den, daß sie sei die Summe zahlloser geistiger und körperlicher Individuen, die nur durch ihre quantitative Einheit den Begriff der Substanz constituiren. Dieß ist offenbar die schlechte Unendlichkeit, von der Hegel spricht.

Eine ganz ähnliche Bewandtniß wie mit der Causa und dem Causatum hat es mit dem Gegensatz von Natura naturans und Natura naturata. Unter der Natura naturans versteht Spinoza alles Dasjenige, was an sich ist und als durch sich selbst begründet gedacht wird, oder diejenigen Attribute der Substanz, die ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. h. Gott, sofern er als freie Ursache betrachtet wird. Umgekehrt begreift die Natura naturata alles Das, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder eines seiner Attribute folgt, d. h. alle Modifikationen der göttlichen Attribute, insoweit sie als Dinge betrachtet werden, die in Gott sind, und ohne Gott weder sein, noch gedacht werden können.[1]) Aber, muß man

1) I, pr. 29, Schol.

fragen, besteht denn überhaupt noch eine Verschiedenheit zwischen Beiden, wenn die endlichen Dinge nur einer falschen Betrachtungsweise als endlich erscheinen, ihrem Wesen nach aber dieselbe unendliche Allgemeinheit und Nothwendigkeit besitzen, wie die Attribute und die Substanz? und wenn andererseits die göttlichen Attribute an sich gar nichts Wirkliches sind, sondern bloß inwieweit sie sich auf unendliche Weise modifiziren?

Die Unterscheidung von Causa und Causatum, Natura naturans und Natura naturata ist durchaus ohne Werth und Bedeutung für die Substanz selbst und deren Erscheinungsweisen; sie bezieht sich lediglich auf den Standpunkt, den der Philosophirende der Substanz gegenüber einnimmt, und dieser Standpunkt ist so lange ein unfreier und beschränkter, als der Gegensatz noch festgehalten wird, und vor der Unendlichkeit und Ewigkeit der untheilbaren Substanz nicht verschwindet. Daher endlich auch der Scheinunterschied zwischen Idea und Ideatum. Was in dem Verstand als Vorstellung gegeben ist, muß nothwendig auch in der Natur als Körper oder körperlicher Zustand vorhanden sein; die Idee ist Dasselbe was das Ideatum, die Vorstellung Dasselbe was ihr Gegenstand, wie das Ding als denkend und ausgedehnt dasselbe ist, nur von zwei verschiedenen Attributen aus betrachtet. Ebenso ist Gott als Idee der Ideen weiter nichts als eben diese Ideen, nämlich der Inbegriff aller menschlichen Gedanken, die ihrerseits nichts sind, als ins Denken übertragene Modifikationen der Ausdehnung. Der undeutlichen, unphilosophischen, in dem Schein der Endlichkeit befangenen Vorstellung kommt es allein zu, einen wirklichen Unterschied zu statuiren.

Dieß führt uns schließlich auf die Erkenntnißlehre in dem System Spinoza's.

Alle Ideen, welche auf Gott zurückbezogen werden, sind wahr. Denn alle Ideen, welche in Gott sind, stimmen voll-

kommen mit ihren Gegenständen überein.[1]) Aber der Mensch hat nur in seltenen Fällen adäquate und darum durchaus wahre Ideen, indem es eine dreifache Weise gibt, die Dinge zu betrachten. Die erste Erkenntnißweise betrifft die durch die Sinne eingebrachte Erfahrung, die Meinung und Einbildung. Alle undäquaten, verworrenen Vorstellungen aus sinnlicher Wahrnehmung gehören dahin.

Auf die Erkenntniß der Einbildung folgt die der Vernunft, die sich auf adäquate Begriffe stützt und durch diese Gemeinbegriffe das Wesen und die Attribute der Substanz erkennt. Sie hat es daher überall nur mit dem Allgemeinen und Nothwendigen an sich zu thun: mit der Causa sui, der Natura naturans, der Idea Ideae. Sie begreift das Nothwendige, Ewige, Unendliche.[2])

Aber erst das intuitive Wissen vereinigt die beiden vorangehenden Erkenntnißweisen, indem es von den adäquaten Ideen einiger, d. h. der beiden erkennbaren Attribute Gottes fortgeht zu der adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge.[3]) „Der menschliche Geist gelangt zu dem intuitiven Wissen dadurch, daß er nicht bei der allgemeinen Betrachtung der Substanz und ihrer Attribute stehen bleibt, sondern nunmehr auch die Dinge immer mehr in ihrem wahren Verhältniß zu derselben, in ihrer Abhängigkeit von Gott und ihrem Wesen nach erfaßt.“[4]) „Die endlichen Dinge werden wie in das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung eingezeichnete Figuren angeschaut.“[5]) Die Ideen, welche in der Seele eines einzelnen Menschen adäquat sind, sind in Gott adäquat, insofern er das

1) II, pr. 32. 2) II, pr. 44, 45.
3) II, pr. 40, Schol. 2. V, pr. 26.
4) v. Orelli, Spinoza's Leben und Lehre, S. 126.
5) Sigwart, der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert, S. 102.

Wesen eben dieser Seele ausmacht; die unadäquaten Vorstellungen aber, die sich in jener Seele finden, sind in Gott selbst adäquat, nicht insofern er das Wesen dieser einzelnen Seele ausmacht, sondern wiefern er zugleich alle andern Seelen in sich schließt.[1])

Durch das intuitive Wissen, scheint es, sei es möglich, die wirkliche Beziehung zwischen der unendlichen Substanz und den endlichen Dingen zu begreifen. Allein dieß scheint nur. Während die Vernunft nichts begreift als das Verhältniß der Substanz zu ihren Attributen, ein Verhältniß, das sich auf wenige negative Bestimmungen reduzirt, so hat dagegen das intuitive Wissen einen positiveren und umfassenderen Charakter. Seine Aufgabe ist und kann keine andere sein, als die unadäquaten Vorstellungen, welche das Denken in der Einbildung erzeugt, nicht bloß zu beseitigen, indem es sich auf den Standpunkt allgemeiner Vernunfterkenntniß erhebt, sondern den Schein, das Nichtige und Ungenügende in der Einbildung selbst aufzuzeigen, die Seelen und die Körper als Modifikationen des Denkens und der Ausdehnung, d. h. als ewig, unveränderlich, untheilbar zu begreifen. Auf diese Weise ist die intuitive Erkenntniß eine Kritik der endlichen Dinge, die sie auf ihren wahren Werth bringt, indem sie ihnen jede wirkliche Bedeutung an sich abspricht. Aber so geistreich und treffend auch die Kritik ist, die Spinoza mit den Waffen des intuitiven Wissens auf dem Gebiet der Ethik übt, so dürftig ist doch am Ende das Resultat derselben. Das höchste Gut ist die Erkenntniß Gottes und die höchste Tugend des Geistes, Gott zu erkennen.[2]) Hätte bei Spinoza der Begriff Gottes einen positiven Inhalt, so wäre damit allerdings viel gesagt; allein die Substanz hat nur negative Prädikate, und was sich positiv über sie aussagen läßt,

1) III, pr. 1, Dem. 2) IV, pr. 28.

beschränkt sich auf das Eine, daß Alles mit Nothwendigkeit aus ihr folgt, und daß es die höchste Weisheit des Menschen ist, sich in diese Nothwendigkeit zu fügen.

Weder ist Gott Etwas an sich, noch die Welt. Wenn Gott sich selbst begründet, ist er wirkliches Denken und wirkliche Ausdehnung allein dadurch, daß er seine Attribute modifizirt: Gott flieht aus sich in die Welt. Die Welt hinwiederum flieht ebenso in Gott zurück; denn der Modus ist absolut nichts ohne die Substanz; seine Wirklichkeit muß daher sogleich wieder negirt werden, damit die Unendlichkeit der Substanz sich wiederherstellt. Und zwar gilt dieß keineswegs bloß von den besondern Eigenschaften der Körper: auch der Intellekt, die Freiheit, die Begierde, die Liebe sind endliche und darum nichtige Formen des Denkens, die negirt werden müssen.[1]) Solche beständige Flucht von einem Moment zu dem andern verwandelt das ganze System in Schein — Phänomenologie. Daher sieht sich Spinoza überall genöthigt, anstatt die Dinge an sich, nach ihrem wirklichen Werth zu bestimmen, immer nur beziehungsweise von ihnen zu reden. Das Quatenus kehrt in allen Wendungen wieder, als Zauberstab, oder als Krücke, wie Kuhn, der Herausgeber von Jacobi's Werken, sich ausdrückt. Die Einbildung — imaginatio — ist das trübe Auge, durch welches sich der Schein, nicht aber die Wirklichkeit der Dinge uns offenbart; sie nimmt für wahr, was an sich eitel Täuschung ist, weil sie von dem Quatenus nichts versteht, weil sie nicht begreift, daß die Dinge allein Wirklichkeit haben, insofern sie Modifikationen der Attribute, und diese insofern sie Attribute der Substanz sind. Zahl, Maaß und Zeit sind die leidigen Hilfstruppen der blinden Imagination, die sich ihrer bedient, um das Endliche an die Stelle des Unendlichen zu sezen. Die

1) I, pr. 31, Dem.

Natur ist vielmehr das Ewige, sofern Gott in ihr ist. Gott und Natur sind Eins.

Dieß die Grundanschauung von Spinoza's Idealismus. Indem wir der Consequenz, womit er die Einheit alles Wirklichen festhielt, unsern Beifall nicht versagen, können wir es uns andererseits nicht verbergen, daß das einheitliche Sein bei Spinoza ein todter Begriff ist. Nirgends eine Spur von lebendiger Vermittelung, weil das Princip des Realismus schlechthin ausgeschlossen ist. Daher hat der Spinozismus erst dann nachhaltig auf die Philosophie einzuwirken angefangen, nachdem sein Gegensatz zu Geltung gekommen war.

IV.

Leibnizens Bildungsgang.

Spinoza und Leibniz stehen auf den beiden Endpunkten der philosophischen Linie.

Abgesehen vom Unwesentlichen fand bei ihnen Übereinstimmung nur in einem Punkt Statt: in der ungeschminkten, uninteressirten, bis zum lezten Lebenshauch unermüdlichen Liebe zur Wahrheit und deren Organ, der Wissenschaft. Aber die Art und Weise wie, und das Ziel wo sie die Wahrheit suchten, waren bei ihnen diametral entgegengesezt.

Eine der hauptsächlichlichsten Ursachen der abweichenden Richtungen lag unstreitig in den frühesten Eindrücken, unter welchen Beide heranwuchsen.

Spinoza, von jüdischen Eltern geboren, hatte eine streng jüdische, Leibniz, der Sohn protestantischer Eltern, eine durchaus protestantische Erziehung erhalten. Fast möchte man sagen, die Erinnerungen ihrer Kindheit lassen sich aus allen Wendungen der beiden großen Philosophen herausfühlen. Und doch, obwohl in durchaus verschiedene Lebenskreise gestellt, richtete Einer wie der Andere über die partikulären Beschränkungen hinaus den freien Blick auf das Ganze und Allgemeine: als Menschen reichen sie sich die brüderliche Hand in der Humanität des Gedankens und der Gesinnung, durch welche die Philosophie von ihrer Wiege an ein Segen des Menschengeschlechts gewesen

ist. Giebt es ja nur eine Wahrheit, nur eine Tugend, nur eine Menschenwürde.

Merkwürdig bleibt es unter allen Umständen, und sollte nicht der Vergessenheit anheimfallen, daß in der Periode, in welcher die Philosophie wieder eine allgemeine Angelegenheit der Menschheit zu werden anfing, ein Katholik, ein Jude, ein Reformirter und ein Protestant die Philosophie als eine allen Confessionen ohne Unterschied obliegende Aufgabe ansahen. Cartesius, Spinoza, Bayle, Leibniz sind die Verkündiger einer freien Wissenschaft; Cartesius und Leibniz wenigstens keineswegs als Gegner der positiven Religion, Alle aber darin übereinstimmend, daß sie vereinigen, ausgleichen wollten, da die Erkenntniß der Wahrheit und das lautere Streben nach ihr sich überall vermittelnd zwischen das Getrennte stellt. Die Philosophie kennt keinen absoluten Gegensatz von Licht und Dunkel, von Wahrheit und Lüge; sie sieht den Strahl der Vernunft hindurchscheinen selbst durch das trübste Element chaotischer Verwirrung, und sezt ihren größten Ruhm darein, aus jedem Kiesel einen Funken Wahrheit zu schlagen.

Cartesius war seiner Gesinnung nach guter Katholik: er focht am weißen Berg und vor Rochelle gegen den Protestantismus, und wallfahrtete andächtig nach Loretto; darum war er aber noch kein Freund der Inquisition, und wenn Dr. Hock[1]) sich so stark dagegen ereifert, daß man protestantischerseits in der Cartesischen Philosophie das Princip der Reformation finden wollte, so wird er dieß wenigstens insofern gelten lassen müssen, als Cartesius dasselbe Recht freier Forschung für sich in Anspruch nahm, auf dem Luther so nachdrücklich bestand. Cartesius hat es schmerzlich empfunden, daß in demselben Jahr, in welchem er an sein Werk: „die Welt" lezte Hand anlegte,

1) Cartesius und seine Gegner, S. 269.

Galilei seine Lehre von der Bewegung der Erde abschwören mußte. Dagegen ließ er freilich einige Jahre später seine erste große Arbeit unter den Auspizien des Kardinals Richelieu erscheinen, während die protestantischen Theologen der eben gestifteten Utrechter Universität dieselbe als atheistisch und staatsgefährlich mit wüthender Erbitterung anfielen.

Spinoza lehrte, aus den Grundlagen des Staats folge mit Nothwendigkeit, daß der Zweck desselben nicht sein könne, zu herrschen und die Menschen durch Furcht abzuschrecken, sondern umgekehrt, Jeden von der Furcht zu befreien, damit er unbehindert lebe, d. h. sein natürliches Recht zu existiren ohne seinen und seines Nebenmenschen Nachtheil bewahre. Aus diesem Grund gelte das göttliche Gesetz für Alle, da es aus der menschlichen Natur sich unmittelbar ableiten lasse. [1]

Die Skepsis Bayle's, die keineswegs fleckenlos und vorwurfsfrei dasteht, sucht die Glaubensfreiheit dadurch zu bevorworten, daß der Mensch ohnedieß durch den zwischen der Philosophie und Religion stattfindenden und nicht auszugleichenden Widerspruch genöthigt sei, zwischen beiden zu wählen. Wolle man nur annehmen was evident ist und mit den Grundsätzen der Vernunft übereinstimmt, so entscheide man sich für die Philosophie und entsage dem Christenthum; wolle man die unbegreiflichen Geheimnisse der Religion, so entscheide man sich für das Christenthum und lasse die Philosophie fahren. Beides, Evidenz und Unbegreifliches, zugleich zu haben, sei nicht möglich: ebensowenig als die Vereinigung der Eigenschaften, die dem Quadrat, und derer, die dem Cirkel eigenthümlich sind. [2]

Endlich ging Leibnizens, des Lutheraners, eifrigstes Bemühen dahin, auf dem Grund eines wissenschaftlichen Systems zunächst alle christlichen Confessionen in eine Kirche zu ver-

1) Opera, Vol. I, 420. 210.
2) Dictionnaire historique et critique. Amsterd. 1702. Vol. III, 3156.

einigen, und so erst die übrige Menschheit an den gemeinsamen Mittelpunkt wissenschaftlicher und religiöser Überzeugung heranzuziehen. „Eine vieljährige der Theologie und der Philosophie, der Geschichte und dem Recht gewidmete Forschung hatte ihm in diesen Wissenschaften eine unbestrittene Meisterschaft gegeben, und das Leben mit den ersten Menschen seiner Zeit, die vertraute Verbindung und der Verkehr mit den wichtigsten Kreisen des christlichen Europa hatte seine kirchliche und politische Überzeugung zum Abschluß gebracht, und ihrem Ausdruck jene zweifellose Bestimmtheit und Festigkeit ertheilt, welche das Siegel der Vollendung ist.

Herstellung der einen christlichen Kirche auf der Grundlage des Evangeliums, folglich Abschaffung der durch die Barbarei der Zeiten eingerissenen Mißbräuche, und unter dieser Bedingung sodann Herstellung des Ansehens des Pabstes als des ersten Bischofs, sowie der alten Gestalt der kirchlichen Hierarchie — dieß waren die Grundzüge seiner kirchlichen Überzeugung. Dreimal vereitelte Versuche hatten seinen Wunsch so wenig als seine Hoffnung erstickt, und er verhelt es nicht, auf welchem Weg er ihre Verwirklichung erwartet. Wie Jahrhunderte lang vor der Reformation die christliche Welt auf einen großen Pabst hoffte, um der zunehmenden Verweltlichung der Kirche einen Damm zu sezen, die eingerissenen Mißbräuche abzuschaffen, und auf dem Felsen des Evangeliums die Kirche in ursprünglicher Reinheit und Herrlichkeit wiederherzustellen: so sezte Leibniz, nachdem die Vergeblichkeit solcher Erwartungen durch die Geschichte des 15., 16. und 17. Jahrhunderts aufs Vollständigste für immer nachgewiesen war, seine Hoffnung für die christliche Welt auf einen großen deutschen Kaiser, welcher Rom wieder katholisch und apostolisch machen werde." [1]

1) Pertz, über Leibnizens kirchliches Glaubensbekenntniß, S. 16 f.

Schon hier tritt uns in sprechenden Zügen der große Denker und der große Charakter entgegen: versuchen wir, die noch fehlenden Umrisse dieser wahrhaft großen Persönlichkeit zu einem Gesammtbild zu vereinigen.

Während Spinoza's Leben fast ohne allen thatsächlichen Inhalt sich in die Innerlichkeit des einsamen Gedankens versenkte, ist Leibnizens Lebensgeschichte überreich an Manigfaltigkeit und Abwechselung. Damit stimmt die innere Geistesentwickelung Beider auf das Vollständigste zusammen. Spinoza's Studium und Wissenschaft ging nur in die Tiefe, nach dem Mittelpunkt seines spekulativen Begriffs; Leibniz dagegen mit den reichsten und vielseitigsten Kräften seines unermüdlichen Geistes verbreitete sich über das unabsehbare Gebiet der verschiedenartigsten Specialkenntnisse. Fast gewaltsam zog Spinoza Alles heran an die Idee seiner Substanz; Leibniz suchte das Vernünftige und Principielle in jedem Gegenstand des Wissens an sich, ließ ihn in seinem besondern Recht bestehen, um denselben erst so auf das gemeinsame Princip aller Wissenschaft zu beziehen, und von diesem aus zu beleuchten. Er hatte das lebhafteste Interesse an Allem, was überhaupt einen Gegenstand der Erkenntniß abgeben kann, und diese stets gleich lebendige Wißbegierde wurde auf das Vortheilhafteste gefördert und angeregt durch die Verhältnisse, die er zum Theil bereits vorfand, aber, wenn sie fehlten, ebenso sich zu schaffen wußte.

Der Protestantismus müßte seine geschichtliche Grundlage und sein eigenstes Wesen verleugnen, wollte er den Umfang und das Interesse der Wissenschaft irgendwie beschränken. Das wissenschaftliche Princip des Protestantismus ist unbedingter Universalismus. Derselbe Geist, der dem Menschen seine freie Produktionskraft zum lebendigen Bewußtsein brachte, das classische Alterthum von Neuem ins Leben rief, der das freie Bürgerthum erzeugte und die Selbständigkeit des Staats erkämpfte: — dieser und kein

anderer Geist ist der Geist des Protestantismus. Neben dem religiös-kirchlichen Interesse mußten daher auch alle die genannten Verhältnisse und Beziehungen in den Kreis der protestantischen Wissenschaft eintreten; denn die Idee der Freiheit, die sich nur vor dem Göttlichen und dem heiligen Geheimniß seiner Offenbarungen beugt, kennt keine Schranke exclusiven Strebens, sondern wagt sich mit der Fackel einer ernsten Forschung in die verborgensten Winkel des Denkens und des Daseins, und sucht ihre Kränze gerade da, wo sie am Seltensten blühen.

Die außerordentliche Lebhaftigkeit und Beweglichkeit des Geistes, womit die Natur Leibniz ausgestattet hatte, fand reichliche Nahrung in den protestantischen Kreisen, in welche er durch seine Geburt eingetreten war. Sein Vater war Professor der Moral an der Universität zu Leipzig, und wenn der junge Gottfried Wilhelm, der am 23. Juni (3. Juli) 1646 geboren wurde, schon im 6. Jahr die väterliche Stütze verlor, so fand seine vortreffliche Mutter nur eine Aufforderung mehr darin, die Erziehung des Knaben mit liebender Sorgfalt zu überwachen. Unter ihren Augen machte er schon auf der Schule die überraschendsten Fortschritte, und kaum zwölfjährig brachte er fast alle freie Zeit in der reichen Büchersammlung seines Vaters zu, wobei seine nie rastende Wißbegierde ohne Ordnung Alles durch einander las, was ihm Aufklärung verschaffen konnte. Freilich gehörte eine seltene Schärfe und Klarheit des Denkens dazu, diese bunte Masse zu bewältigen. Er selbst schrieb später hierüber an einen ihm befreundeten Fürsten: „Weil mir meine Eltern zeitlich gestorben, und ich fast ohne einige Direktion meiner Studien gewesen, habe ich das Glück gehabt, für mich über Bücher von allerhand Sprachen, Religionen und Wissenschaften, wiewohl ohne gebührende Ordnung zu gerathen, und solche Anfangs nur aus Trieb der Ergözung zu lesen; wovon ich aber unempfindlich den Nuzen geschöpft, daß ich von gemeinen Vor-

urtheilen befreit worden und auf viele Dinge gekommen, woran ich sonst nimmermehr gedacht hätte."

Unter solchen Umständen bezog er die Universität seiner Vaterstadt in einem Alter, in welchem Andere kaum die Vorkenntnisse zu einer genügenden Schulbildung sich erworben haben. Es kann bei dem Gang seiner Universitätsbildung nicht hoch genug angeschlagen werden, daß er die auf der Schule mit Eifer betriebenen classischen Studien ohne Unterlaß fortsezte, und als er, nach Jena übergesiedelt, sich in die Mathematik, Geschichte und Rechtswissenschaft hineinlebte, die gesunde Milch des Alterthums gleichsam als erfrischenden und befruchtenden Regen auf die Dürre der damaligen scholastischen Lehrmethode wirken ließ. Die Unklarheit oder Geheimthuerei seiner Lehrer trieb ihn nur um so mehr an, durch eigenes Nachdenken des wissenschaftlichen Stoffes Meister zu werden. Auch konnte ihn nichts abhalten, auf dem eingeschlagenen Weg nach dem Ziel einer umfassenden und zugleich von einem lebendigen Princip gehaltenen Wissenschaft troz aller Hindernisse, die sich ihm entgegenstellten, rastlos voranzuschreiten. Als er in Leibzig promoviren wollte und die Frau Dekanin ihn noch zu jung fand, wandte er sich ungesäumt an die Universität Altdorf, wo seine Dissertation so beifällig aufgenommen wurde, daß man ihn sogleich als außerordentlichen Professor der Rechtswissenschaft behalten wollte. Allein der zwanzigjährige Jüngling dürstete nach weiterer Ausbildung: er ging vorerst nach Nürnberg, wo die reichen Überreste einer großartigen Vergangenheit ihn anzogen, während er in den alchymistischen Kreis der dortigen „Rosenkreuzer" aufgenommen von dem nichtigen Treiben dieses verrufenen Bundes sich in kürzester Frist überzeugte.

Durch die zufällige Bekanntschaft mit dem Churmainzischen Minister Freiherrn von Boineburg, einem Mann gleich ausgezeichnet durch Charakter und Kenntnisse, erhielt

Leibniz eine sehr ehrenvolle Stellung an dem Hof des aufgeklärten Churfürsten von Mainz, Johann Philipp, aus dem gräflichen Haus Schönborn. Es bot sich ihm willkommene Gelegenheit zu einer Reise nach Paris und London, und als mittlerweise seine beiden Gönner gestorben waren, folgte er dem Anerbieten des Herzogs Johann Friedrich von Hanover, als Bibliothekar in seine Dienste zu treten. An den Bibliotheken von Hanover und Wolfenbüttel beschäftigt, thätiges Mitglied mehrerer Akademien, vom deuschen Kaiser, vom preußischen König, vom russischen Czar und von einer Menge anderer Fürsten in wichtigen Angelegenheiten zu Rath gezogen, fand er nicht allein Zeit zu einer überallhin verzweigten Correspondenz: er machte im Auftrag seines Fürstenhauses mehrjährige Reisen nach dem Süden Europa's zu diplomatischen und wissenschaftlichen Zwecken, und bereicherte nebenbei fast alle Gebiete der Wissenschaft mit den schäzbarsten, ebenso sehr seine ungeheure Gelehrsamkeit wie seinen unvergleichlichen Scharfsinn beurkundenden Werken. Nichts kam seiner Thätigkeit gleich, und als er den 14. November 1716 von der Erde schied, hatte er ein Tagewerk vollendet wie wenige Sterbliche.

Überblicken wir die wissenschaftlichen Leistungen Leibnizens, so lassen sich dieselben in drei Hauptabtheilungen bringen: Geschichte, Mathemathik, Philosophie. Die damalige Rechtswissenschaft, die Leibniz zu seinem eigentlichen Berufsstudium gemacht hatte, war ein unerquicklicher Kram unverstandener, aus ganz verschiedenen Quellen geflossener Rechtsbestimmungen, auf die Jeder Jagd machte, wie ihn gerade Zufall und Laune trieb. Nirgends eine Spur principieller Begründung und systematischer Anordnung. Als ein durchaus klarer Denker konnte sich Leibniz mit einer solchen Jurisprudenz nicht begnügen. Während er einestheils die Rechtsstudien stets in Verbindung

und im Zusammenhang mit der Geschichte betrieb, so suchte er andererseits dieselben philosophisch zu begründen. Erst ein Jahrhundert später war man im Stande, seine Verdienste nach Gebühr zu würdigen; und wenn die Rechtsphilosophie in die „Sandwüste" eines unlebendigen, den menschlichen Egoismus canonisirenden Naturrechts sich verlor, das positive Recht aber statt einer wahrhaft geschichtlichen Auffassung in den subtilen Kleinigkeiten einer sogenannten „eleganten" Jurisprudenz verkümmerte, so hatte Leibniz wenigstens diese Richtung nicht vorgezeichnet. In späteren Jahren beschäftigte er sich besonders angelegentlich mit dem Staats- und Völkerrecht und entwickelte den Gedanken eines Staatenbundes, der lange nach seiner Zeit verstanden und beachtet wurde. Auf diesem Weg bereits weit vorgerückt in dem Studium der Geschichte, zumal der deutschen, betrachtete er es als eine seiner höchsten Sorgfalt würdige Aufgabe, die Geschichte des Hauses Braunschweig zu bearbeiten. Die Urkunden aller Art, die er dazu sammelte, und von denen er unter dem Titel: Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes, drei Bände drucken ließ, waren allein schon geeignet, ihm den Namen eines ausgezeichneten Geschichtsforschers zu verdienen. Sein eigentliches Lebenswerk aber, die Annales Imperii Occidentis Brunsvicenses, lag in der königlichen Bibliothek von Hanover vergraben, aus der dasselbe in neuester Zeit durch den berühmten Herausgeber der Monumenta Germaniae historica an das Licht der Öffentlichkeit gezogen wurde.

Hand in Hand mit den geschichtlichen Studien ging Leibnizens Eifer in Erlernung fremder Sprachen, und was er über die Philosophie der Sprache an grammatischen und etymologischen Bemerkungen aufzeichnete, ist aller Beachtung werth.

Nicht weniger umfassend waren seine mathematischen Kenntnisse. Auch hier ging er bei allen Untersuchungen durchaus principiell zu Werke, und es war im Grunde nur die leitende Idee seiner Philosophie überhaupt, wodurch er die Differentialrechnung entdeckte. Zwar hat die Londoner Akademie den Ruhm der Entdeckung Newton zugesprochen: allein Euler und die berühmtesten französischen Mathematiker haben unsern Leibniz wieder in sein wohlerworbenes Prioritätsrecht eingesezt; denn nur der von ihm gebrauchten Methode verdankt die Infinitesimal-Analysis alle ihre Fortschritte. Vollends kein Zweifel kann hierüber mehr walten, nachdem kürzlich die von Leibniz selbst verfaßte Geschichte der Differentialrechnung bekannt geworden.[1]) Wiederum war es seine allgemeine philosophische Grundanschauung, aus der er eine neue Theorie der Bewegung ableitete. In allen die theoretische und die angewandte Mathematik betreffenden Fragen aber rückte er das Allgemeinste unmittelbar neben das Einzelnste, so daß er, mit den speciellsten Kenntnissen in der Mechanik und Physik ausgerüstet, es wohl wagen konnte, eine Protogäa, d. h. eine Theorie der Geschichte der Urwelt zu schreiben, die leider unvollendet geblieben ist.

So war Leibniz in Allem, was er trieb, Philosoph: überall ging er auf die inneren Gründe der Erscheinungen los.

---

1) Historia et origo calculi differentialis a G. G. Leibnitio conscripta. ed. C. J. Gerhardt. Es enthält das Schriftchen eine bündige Widerlegung des in dieser Angelegenheit von der Londoner Akademie in Druck gegebenen Commercium epistolicum und damit auch der von D. Brewster im „Leben Newton's" aufgestellten Behauptung, Leibniz könne ein Plagiat begangen haben. Newton ist eben so wenig als Fermat, dem mehrere französische Mathematiker das Verdienst zuschreiben, Entdecker der Differentialrechnung. Dieser Ruhm gebührt nicht Demjenigen, der in der bis dahin gebräuchlichen Methode das allgemeine Princip erkannte, denn dieses war seit Archimedes gegeben, sondern Der ist allein der eigentliche Erfinder, der es zuerst verstand, Regeln für die Rechnungsoperationen aufzustellen und namentlich eine bequeme Bezeichnung einzuführen.

Darum fehlte es ihm auch für nichts Neues an Anknüpfungspunkten, und es kam Klarheit und Ordnung in die unübersehbare Masse seines Wissens. In demselben Geist suchte er zwischen dem Entferntesten und Entgegengesetztesten zu vermitteln, und den Begriff der Stetigkeit und innern Uebereinstimmung in den Spaltungen und Gegensätzen der Parteien aufzuzeigen. Er verglich und prüfte einen Standpunkt mit dem andern, und wußte dabei das Wahre und Brauchbare wie das Gold aus der Masse unedler Metalle auszuscheiden. Seine vertraute Bekanntschaft mit der griechischen und römischen Philosophie half ihm die mittelalterliche Scholastik zu würdigen, und wiederum mußte ihm die Rüstkammer der leztern die Mittel darreichen, um die Alten zu prüfen und unter sich in Einklang zu bringen. Erst nachdem er beide Perioden der Wissenschaft in sich verarbeitet hatte, öffneten sich ihm die Schätze der neuern Philosophie, die er nunmehr mit um so größerem Gewinn bei seiner eigenen Wissenschaft verwenden konnte.

In dieser nahm er seinen Standpunkt nicht neben, sondern über den Gegensätzen. Sein Realismus bestritt mit derselben Entschiedenheit den Sensualismus Locke's, womit er den Idealismus Spinoza's und dessen dualistische Wurzel in Cartesius bekämpfte. Die Waffen gegen beide extreme Richtungen fand er in der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit philosophischer Principien. Der Empirismus hat kein Princip, weil er das Höhere aus dem Niedereren, den Gedanken aus der Sinnenwahrnehmung ableitet. Wer das Denken und somit alle allgemeinen Begriffe für ein Abgeleitetes, Gewordenes hält, der verzichtet von selbst auf die eigentliche Vernunfterkenntniß, da eine vernünftige Allgemeinheit, die aus der sinnlichen Vielheit entsteht, nichts Wirkliches ist, sondern bloß der Schein einer inhaltslosen Abstraktion. Leibniz verfocht dagegen das ewige Princip des Geistes in den demselben immanenten Ideen. Die Vernunft geht jeder andern Thätigkeit voraus, und die sinnlichen Wahrnehmungen sind erst das Spätere, Abgeleitete.

Die Berufung auf ein principielles Erkennen macht Leibniz auch gegen Spinoza geltend. Spinoza hat kein Princip, weil er von Anfang an von abstrakten Begriffen ausgeht und nicht erst wie der Sensualismus die konkrete Wirklichkeit in solche auflöst. Er kommt vielmehr mit dem äußerlichen Gerüste seiner Begriffe gar nicht an das Wirkliche heran, sondern klebt das Denken und die Ausdehnung an den Begriff seiner Substanz, und heftet durch denselben Formalismus die Modi an die Attribute, bis zulezt sogar die Materie in qualitätslose Atome zerstiebt, die allein durch die von Außen ihnen mitgetheilte Bewegung zusammengehalten und modifizirt werden.

Daher ist auch Spinoza's Methode die abstrakte geometrische Synthesis, die Begriffe an Begriffe reiht, wie die Geometrie Linien an Linien; übrigens aber mit dem wesentlichen Unterschied, daß die Geometrie ihre Axiome auf den realen Begriff des Raums, Spinoza's Methode die ihrigen auf einen leeren Begriff des Denkens baut.

Gerade umgekehrt verfährt Leibniz. Er läßt die Sache aus sich selbst, aus ihrem eigenen Grund sich entwickeln, und dieser innere, Leben schaffende Grund ist in allem Wirklichen einer und derselbe, nur eigenthümlich modifizirt je nach der Wesenheit des Gegenständlichen. Das Allgemeine der Leibnizischen Philosophie ist die Idee des Lebens, die innerlich mit sich vermittelt in den verschiedensten organischen Formen sich auswirkt. Dahin zielt auch die Methode dieser Philosophie. Analytisch geht sie auf das einheitliche Princip in allem Wirklichen zurück, stellt alle bekannten Thatsachen zusammen, um sie sofort aus dem allgemeinen Princip synthetisch oder, weil die Idee des Lebens das allgemeine Princip ist, organisch

zu entwickeln. In dem unmittelbaren Bezogensein der ewigen Vernunfterkenntniß auf die sinnliche und wechselnde Erscheinung und dieser auf jene offenbart sich der durchaus realistische Charakter des Systems. Daher Leibnizens wahrhaft heldenmüthiger Fleiß im Sammeln von Thatsachen und Erfahrungen, verbunden mit dem uneigennüzigen Bestreben, die Wissenschaft in den weitesten Kreisen zu verbreiten und alle möglichen Kräfte zu ihrem Aufbau heranzuziehen. Als der Stifter der Trappisten im übelverstandenen Interesse der Religion alle weltlichen Wissenschaften aus den Klöstern verbannt wissen wollte, schrieb Leibniz an den gelehrten Magliabechi: „Was ist doch der Frömmigkeit gemäßer, als die Betrachtung der bewundernswürdigen Werke Gottes und der Vorsehung, welche nicht weniger in der Natur, als in dem Reich der Geschichte, und in der Regierung der Kirche und des Menschengeschlechts hervorleuchtet! Diesen Studien die Frömmigkeit absprechen, hieße dieser die gediegene Nahrung entziehen, und ihr nur die trockenen Meditationen übrig lassen, von welchen die unbefriedigte Seele leicht zu Spekulationen leerer Abstraktion übergeht, welche die Gefahr von Selbsttäuschungen mit sich führen." Daher ferner die Vorliebe Leibnizens für Encyklopädien und Repertorien, und für Institute, welche in diesem Sinn wissenschaftlich wirken. Ihm verdankt Deutschland seine Akademien. Nach seinem Vorschlag kam 1701 die Berliner Akademie zu Stande, deren erster Präsident er war. Den von ihm gleichfalls ausgehenden Plan, in Sachsen ein ähnliches Institut ins Leben zu rufen, vereitelte der nordische Krieg, und in Wien wußten die Jesuiten es zu hintertreiben.

Aber über dem Zerstreuten und Einzelnen verlor Leibniz nie das Ganze und Allgemeine aus den Augen. Eine scientia generalis, mit deren Gedanken er sich lange beschäftigte, sollte das gesammelte Material auf allgemeine Wahrheiten und

diese auf Formeln bringen, die in der ganzen Welt verständlich wären, wie die geometrischen, arithmetischen und algebraischen Zeichen, ohne daß es hiezu einer sprachlichen Vermittelung bedürfte, die für den Gedanken immer nur einen mehr oder weniger unadäquaten Ausdruck hat. Nur sollte dieß nicht durch apriorische Synthesis geschehen; vielmehr lautete sein leitender Grundsatz: in mathematicis ingenio, in natura experimentis, in legibus divinis humanisque auctoritate, in historia testimoniis nitendum est.

V.

Das System Leibnizens.

Nichts liegt näher, als die Leibnizische Philosophie an Aristoteles anzuknüpfen. Ja man kann wohl sagen, daß Leibniz zuerst die Mißverständnisse beseitigte, welche zum größten Nachtheil der Philosophie über den bedeutendsten Denker des Alterthums Jahrhunderte lang gewaltet hatten. Die Scholastik ließ gerade Das fallen, worin der eigentliche Nerv der Aristotelischen Philosophie besteht: den Gedanken lebendiger Vermittelung der allgemeinen Idee mit sich selbst in den beseelten Gestalten des wirklichen Daseins. Das Princip einer nach Zwecken schaffenden Thätigkeit ging verloren. Nur in einer schwachen und abgeblaßten Erinnerung erhielt sich dasselbe, jedoch immerhin so, daß von diesem Punkt aus der Rückgang zum ursprünglichen und reinen Realismus möglich war. Der mittelalterliche Nominalismus stellt die kärglichen Trümmer des verstümmelten und durchaus mißverstandenen Realismus dar, während das System, das während dieser Epoche Realismus hieß, mehr oder weniger an den Platonischen Idealismus und dessen Seinslehre sich anlehnte. Die Idee der Freiheit kam wieder zu Tage, selbst unter den nominalistischen Irrthümern, weil dem Individuellen und dem Princip desselben wieder sein Recht zu Theil wurde.

Eine Beziehung zwischen der Aristotelischen Lehre und dem Nominalismus mußte Leibniz schon sehr frühe geahnt haben, und es ist ebensowohl mit Rücksicht darauf, als in Hinsicht auf seinen eigenen philosophischen Standpunkt nichts weniger als gleichgiltig, daß er 1663 durch die Vertheidigung der Dissertation: De principio individui, zum Baccalaureus der Philosophie graduirt wurde. Es liegt in dieser Dissertation, die eine ungeheure Belesenheit in den Scholastikern und die größte Leichtigkeit im Gebrauch ihrer Methode beurkundet, bereits der Keim seines künftigen Systems. Er nimmt Partei für den Nominalismus gegen den damals fast ausschließlich das Feld behauptenden scholastischen Realismus (Idealismus). Das Allgemeine muß individuell sein — so lautete seine Ueberzeugung. Je mehr er sich in diesen einen Satz vertiefte, desto deutlicher mußte es ihm werden, daß mit den idealistischen Voraussezungen nichts erklärt werden könne, und daß andererseits der dürftige Nominalismus mit der Unfruchtbarkeit seiner scholastischen Methode der Philosophie die verlorene Zeugungskraft nicht zurückgeben könne. Dessenungeachtet vergaß er nie, was er den Nominalisten zu verdanken hatte. Er nennt sie in der Dissertatio de stilo philosophico Nizolii (Opp. 68. 69) die sectam profundissimam inter scholasticas, et hodiernae reformatae philosophandi rationi congruentissimam. Ihr Princip sei gewesen, außer den Einzelwesen Alles für leere Namen zu halten, die Realität der abstrakten Begriffe und der Universalien somit aufzuheben.

„Da traf es sich glücklich, daß ihm der eigentliche Begründer des neuern Realismus, Baco von Verulam, und zugleich die anregendsten Gedanken des Cardanus, Campanella, und Proben einer bessern Philosophie von Kepler, Galilei und Cartesius in die Hand kamen. Dadurch fand er sich mit einem Mal in eine neue Welt versezt. Den Aristoteles, Platon, Archimedes, Hipparchus und Diophantus, und die andern Lehrer des Menschengeschlechts glaubte er von

Angesicht zu schauen und anzureden. Die zu einer Einheit geordneten Zwecke der unter sich verbundenen Wissenschaften zu erkennen, hatte ihn schon die combinatorische Kunst gelehrt, unter deren Principien dieses war, daß in einer jeden Gattung das Höchste zu suchen sei." [1])

An einer andern Stelle rühmt es Leibniz, daß er den Cartesius erst dann mit Aufmerksamkeit gelesen, als er den Kopf von eigenen Gedanken voll hatte. Altes und Neues wirkte zusammen, den in ihm schlummernden Realismus zur Reife zu bringen. Er ging dabei wie Spinoza von dem Cartesischen Begriff des Seins aus. Die Substanz, lehrte Cartesius, [2]) ist ein Ding, welches so existirt, daß es keines Andern zu seiner Existenz bedarf. Weil es nach dieser Definition nur eine Substanz geben kann, hatte Spinoza folgerichtig dieselbe bestimmt als Etwas, das an sich ist und durch sich begriffen wird, somit jede Vielheit von sich ausschließt. Denn ohne Widerspruch, ohne die zweideutige Unterscheidung des Eigentlichen und Uneigentlichen hatte Cartesius nicht mehrere Substanzen annehmen können. Dieß fühlend fügte er der ersten eine zweite Definition bei, wonach jedes Ding eine Substanz ist, das unmittelbar als Subjekt Etwas, was wir wahrnehmen, in sich hat, oder durch das ein Solches existirt, nämlich eine Eigenschaft, eine Qualität, ein Attribut, wovon wir eine wirkliche Idee haben. Das hieß, statt der behaupteten einen Substanz die Möglichkeit unendlich vieler Substanzen zugeben. Aber diese Möglichkeit unendlich vieler Substanzen reducirte sich doch wieder auf drei: Gott, Denken und Ausdehnung. Die beiden leztern, d. h. die geschaffenen Substanzen, haben durchaus nichts mit einander gemein, und nur die göttliche Allmacht vermag sie unter sich zu verbinden.

1) Opp. 91 u. 92. 2) Prin. Phil. I, 51.

Längere Zeit konnte Leibniz, obwohl seiner abweichenden Grundansicht bewußt, den Voraussezungen der Cartesischen Philosophie sich nicht entschlagen. Der erste wesentliche Schritt dazu war, daß er den mit dem Körper identisch genommenen Begriff der Ausdehnung leugnete. Im Jahr 1671 schrieb er an den Jansenistischen Cartesianer Arnauld: nicht in der Ausdehnung bestehe das Wesen des Körpers; auch die Substanz des Körpers sei ohne Ausdehnung, dieser und den Bewegungen des Orts nicht unterworfen; vielmehr bestehe die Essenz des Körpers in der Bewegung. [1]) Wie in der höhern Mathematik, so namentlich auch für die Probleme der Mechanik fand sich Leibniz immer nachdrücklicher darauf angewießen, für das Körperliche gleichfalls einen metaphysischen Grund zu suchen. Er erkannte, daß die Geometrie oder die Philosophie des Raums eine Stufe sei zu der Philosophie der Bewegung oder des Körpers, und die Philosophie des Raums eine Stufe zu der Wissenschaft des Geistes (l. c.). Das gemeinsame Princip für die körperliche Bewegung wie für das Denken fand er in der Kraft.

Die thätige Kraft macht das Wesen der Substanz aus: was nicht thätig ist, verdient den Namen der Substanz nicht. [2]) Die Kraft aber ist nicht bloße Möglichkeit, vielmehr die Macht des Wirklichen, reale Thätigkeit, die sich selbst zur Existenz bestimmt und den Grund der Veränderung ihres Zustandes nur in sich hat. Die Kraft existirt, auch wenn sie nicht wirkt, sobald ihre Wirkung durch irgend einen Widerstand gehemmt ist. Die Thätigkeit der Kraft ist Dasselbe was Handeln, die Substanz also ein Wesen, das die Fähigkeit zu handeln hat. [3]) Die in Handlung übergegangene Thätigkeit, die aus

1) Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels; herausgegeben von C. L. Grotefend. 1846. S. 141.
2) Opp. 617. 3) p. 714.

ihrem eigenen Grund sich herausbewegt, kann, sofern sie sich nicht widersprechen und aufheben soll, keine Vielheit unterschiedener Bestimmungen in sich begreifen. Vielheit und Unterschiede aber finden sich nicht allein allerwärts in der sinnlichen Welt, wo kein Blatt dem andern vollkommen gleich ist, sondern auch die Ideen der erscheinenden Dinge, auch die ewigen Vernunftwahrheiten haben einen durchaus individuellen Charakter. Jedes Ding und jede Idee ist, was es ist und daß es ist, nur im Unterschied von allen andern. Damit aber hat die thätige Kraft, welche das Grundprincip von allem Wirklichen ist, die Vielheit und die Unterschiede nicht in sich selbst, sondern, als wirklich muß sie identisch und als identisch einfach, d. h. unterschiedslos sein, so daß die Vielheit und die Unterschiede sich lediglich auf das Verhältniß der einfachen Dinge und Ideen zu einander beziehen.

Es sind somit durch das aufgestellte Grundprincip zwei Möglichkeiten beseitigt: weder ist das Wirkliche durchaus einheitlich in dem Sinn, daß alles Einzelne nur eine Bestimmung oder Modifikation an dieser Einheit ist, noch ist die Vielheit des Wirklichen von der Art, daß die dem Vielen zu Grunde liegende Kraftthätigkeit in sich selbst Unterschiede hätte. Die Kraft existirt in der Form individueller Einheit und die individuelle Einheit ist durchaus einfach: der Grund ihrer Existenz bleibt immer und überall identisch mit sich selbst. Jede einfache Kraftthätigkeit ist ein besonderes Wesen, oder eine Monade; die Monade an sich aber über Raum und Zeit erhaben, da ihre Einfachheit die Ursachen der Vielheit unmöglich an sich selbst haben kann. [1] Darum ist aber nicht, wie Cartesius meint, die Quantität der Bewegung durchaus der bewegenden Kraft gleich, sondern nur leztere, nicht aber die Quantität der

1) p. 720.

Bewegung, bleibt in allen Momenten dieselbe. Wenn man zwei Tropfen in einen zusammenfließen läßt, und einen in zwei theilt, so bleibt die Summe der Oberflächen zwar nicht dieselbe, wohl aber die Summe des flüssigen Inhalts. [1]

Diese Unterscheidung ist darum wichtig, weil die Philosophie dadurch zum ersten Mal in den Stand gesezt wurde, die bisherige mechanische Naturbetrachtung durch eine wahrhaft dynamische zu verdrängen. Die Kraft ist das Ideelle, Potenzielle, ein durch sich und aus sich Thätiges, die Bewegung also nicht das Resultat eines mechanischen Stoßes. Sowohl die Natur- als die Geistesphilosophie Leibnizens ist reine Dynamik, und nur Aristoteles kann auch hierin mit ihm verglichen werden. Ohne die Annahme von Monaden gibt es nichts Dauerndes: Alles verschwindet, daher die Welt bei Spinoza der ewig fließende und verschwindende Leib Gottes ist. [2]

Mit seiner Monade hat uns Leibniz auf einen Boden gestellt, wo der abstrakte Begriff einem konkreten Princip, die Scheinwelt einer wirklichen Welt hat weichen müssen.

Übrigens erhebt sich hier sogleich ein ernstliches Bedenken. Es wird uns zugemuthet, die Gesammtheit alles Wirklichen zu denken als die Summe von Einheiten oder Monaden, von welchen jede das gesammte Universum im Kleinen darstellt, so daß sich nicht absehen läßt, wodurch die Monaden sich von einander unterscheiden. Der bloße Unterschied der Zahl, die Einheit neben der Einheit, ist nichtssagend, und es wäre bloß eine mathematische Umstellung des Spinozismus, wenn wir statt der absoluten Selbstgleichheit und Unterschiedslosigkeit der einen Substanz nunmehr an dieselbe schlechthinige Identität unendlich vieler Einheiten gewießen würden. In diesem Fall hätte Secretan Recht, der den einzigen Unterschied zwischen Spinoza

1) p. 192. 2) p. 720. 156.

und Leibniz darin findet, daß Jener mit der allgemeinen Substanz beginnt, Dieser dagegen mit den besondern Substanzen, um sofort zu der allgemeinen Substanz aufzusteigen.

Allein Leibniz bleibt bei der absoluten Einfachheit der Monade nicht stehen. Einfach ist sie bloß in ihrem Verhältniß zu der vielgestaltigen Erscheinung: sie hat keine Theile. Ihre Kraft ist stets eine und dieselbe. Dieß hindert nicht, daß die einheitliche und identische Kraft ihr Wesen selbst verschieden modifizirt, wodurch in die Monade eine Mehrheit von Zuständen kommt. Die Monade stellt vor und die Vorstellung ist das Ausgedrücktsein des Vielen in dem Einen, ähnlich wie in dem Centrum eines Kreises, von dem unendlich viele Radien ausgehen, sich unendlich viele Winkel finden.[1]) Was die Monade vorstellt, sind die übrigen Monaden des Universums; aber daß sie sie vorstellt, ist ihre Spontaneität. Vorstellungen hat daher Alles was wirklich existirt: der Stein nicht weniger als der Mensch; weßhalb Leibniz es nachdrücklich an der Cartesischen Philosophie tadelt, daß sie die bewußtlosen Vorstellungen oder Perceptionen, weil man ihrer in der Erfahrung nicht gewahr wird, übersehen habe, und dadurch ausschließlich die denkenden Wesen, nicht einmal die Thierseelen als Monaden gelten lasse.[2])

Die Verschiedenheit der Vorstellungen rührt davon her, daß die thätige Kraft der Monade nur eine relative ist. Gott allein ist actus purus, ohne alles Leiden und daher ohne Materie; in allen andern Monaden findet sich neben dem aktiven Princip ein Grund von Passivität, ein Materielles, Hylisches, das auf verschiedene Weise mit feinerer oder gröberer Materiatur, als materia prima und materia secunda, sich darstellt.[3]) Die durchsichtige Vorstellung, ein Erzeugniß reiner

1) p. 714. 2) p. 706. 3) p. 436. 440.

Aktivität, trübt sich durch die der Monade inwohnende Passivität, und zwar in demselben Grad, in welchem das aktive Princip durch den passiven Seinsgrund beschränkt, die Materiatur gröber wird. Die verschiedenen Grade ihres Vorstellens bedingen die innere Verschiedenheit der Monaden von einander, und es gibt eben so viele Grade des Vorstellens als Monaden.[1]) Die Vorstellung ist bald deutlich, bald verworren;[2]) herrscht der passive Seinsgrund entschieden vor, so befindet sich die Monade in einem Zustand von Betäubung, wo die Vorstellungen nicht zum Bewußtsein kommen.[3])

Wird die dunkle Vorstellung so hell, daß sie empfunden wird, so heißt die Monade Seele, und diese mit vernünftigem Selbstbewußtsein potenzirt sich durch die Aktivität der reflexiven Vorstellung zum Geist.

Soll nun aber die an sich einfache Vorstellung in eine andere übergehen, so kann dieß allein dadurch bewerkstelligt werden, daß die das Wesen der Monade ausmachende Kraftthätigkeit als ein Streben oder Begehren an der Stelle der vorhandenen eine andere Vorstellung erzeugt. Bei solchen Monaden, wo die Perception nie zur Apperception, die bewußtlose Vorstellung nie zur bewußten wird, ist die Aktion so gehemmt, daß das Streben keine Vorstellung durch die andere ersezen kann. Das vorgestellte Universum verschwimmt in allen seinen Farben und Umrissen; denn die dunkle und verworrene Vorstellung besteht aus einer Menge kleiner Vorstellungen, von welchen keine mächtig genug ist, aus der Masse der andern aufzutauchen und im Bewußtsein sich festzusezen, ähnlich wie wenn wir uns schnell im Kreis herumdrehen und vom Schwindel befallen nichts mehr deutlich wahrnehmen. In der selbstbewußten Monade spiegelt sich das Universum nicht in einem

1) p. 710. 2) p. 79. 3) p. 706.

chaotischen Durcheinander; vielmehr hebt sich hier eine Monade aus der Summe zahlloser und verschwimmender Theilvorstellungen heraus, bis dieselbe durch die strebende Aktivität der Monade einer neuen Vorstellung Platz macht.

Die Welt ist ganz mit Monaden erfüllt: nirgends gibt es ein *Leeres*. Daraus folgt jedoch nicht, daß sich alle Monaden durchaus auf dieselbe Weise zu einander verhalten; sondern wie die Monade ihre ursprüngliche Einfachheit differenzirt in eine Menge von Vorstellungen, so entstehen in der Erscheinungswelt zahllose Unterschiede durch die spezifischen Beziehungen der Monaden unter sich. Eine Vielheit sich gegenseitig auf einander beziehender Monaden bildet wiederum eine Einheit, aber nicht als ein schlechthin *Einfaches*, sondern als ein *Ganzes*. In solcher Vergesellschaftung oder Vereinigung verschiedener Monaden besteht die *harmonische Ordnung der Erscheinungen*. Das Verhältniß der zu einer Totalität verbundenen Monaden ist das des Dienens und des Herrschens, des Leidens und der Thätigkeit. Denn würde nicht eine Centralmonas mit überlegener Macht alle andern ihrem Zweck dienstbar machen, so könnte keine Vereinigung zu Stande kommen, weil jede Monade ihrer Natur nach für sich ist. Gleichsam nur gezwungen gibt die Monade diese ihre Selbständigkeit auf und läßt sich von der Centralmonade in Gemeinschaft mit einer bestimmten Anzahl anderer Monaden zur Verwirklichung eines Zwecks vereinigen. So ist die Seele das Herrschende, der Leib das Beherrschte, das Organ für die Strebungen der vorstellenden Seele. Wir gewahren also eine derartige Versammlung von Monaden, die ein unum per se bilden, in allen organisirten und beseelten Geschöpfen, nicht bloß den Menschen, sondern auch den Thieren und Pflanzen. Man nennt die Seele *Entelechie*, d. h. Zweckthätigkeit, sofern sie das teleologische Verhältniß einer gewissen Summe von Monaden

unter einander vermittelt, woraus zugleich folgt, daß wie keine endliche Monade ohne Materie, so keine Seele ohne einen organischen Leib existirt,[1]) über den sie als die Macht des Zweckes gebietet.

Aber einestheils können die beherrschten Monaden nie zur reinen Passivität herabsinken, weil sie ohne ein aktives Princip aufhören würden, Monaden zu sein, und anderntheils ist das der Seele dienende Organische in einem beständigen Wechsel begriffen. Theile kommen unausgesezt ab und zu wie bei einem Fluß; so zwar, daß der Wechsel des Körperlichen nur allmälig erfolgt und die Seele niemals auf einen Schlag aller ihrer Organe beraubt ist. Häufig *metamorphosirt* sich das Thier, dagegen findet niemals *Metempsychose*, noch *Seelenwanderung* Statt. Es ergibt sich hieraus, daß nicht allein die menschliche Seele unzerstörbar, also unsterblich ist,[2]) sondern auch die Thierseele,[3]) obschon ihre Maschine häufig theilweise zu Grunde geht. Denn es gibt weder im strengen Sinn des Worts eine Zeugung aus Nichts, noch auch einen vollkommenen Tod. Was wir Zeugung nennen, ist Entwickelung, Wachsthum, der Tod aber Einwickelung und Abnahme.[4]) Die Seelen, die zu menschlichen Seelen bestimmt sind, haben seit Anbeginn der Welt stets in einer organischen Materie existirt, jedoch nur als empfindende oder thierische Seelen, somit ohne Vernunft, und beharrten in diesem Zustand bis zur Erzeugung der Menschen, denen sie angehören und somit zu vernünftigen Seelen sich entwickeln sollen.[5])

Daran knüpft sich eine weitere Folgerung. Weil jede, auch die geringste Monade vorstellend und strebend ist, gibt es nichts schlechthin Materielles in der Natur: jedes Materielle ist or-

---

1) p. 224. 2) p. 47. 3) p. 125. 611.
4) p. 711. 5) p. 527.

ganisirt und jedes Organische beseelt.[1]) Die Organe und Glieder der Seele sind beziehungsweise gleichfalls Seelen, welche eine gewisse Anzahl Monaden zu einem gewissen Zweck versammeln, und so ins Unendliche fort, da die Materie nicht nur, wie die Alten glaubten, ins Unendliche theilbar, sondern wirklich getheilt ist.[2]) Auch die unbedeutendste materielle Masse ist thätig, lebendig, beseelt. Jeder Theil der Materie gleicht einem Garten voll Pflanzen, oder einem Teich voll Fische. Es gibt schlechthin nichts Unangebautes, Unfruchtbares, Todtes, kein Chaos, als nur dem Schein nach. Die Glieder eines Thieres sind voll von andern lebendigen Wesen, Pflanzen und Thieren, wovon Jedes seine herrschende Seele hat.

Weil die Seele oder Entelechie nach Zweckbegriffen thätig ist, muß der Leib, den sie beherrscht, in allen seinen Bestandtheilen zweckmäßig angelegt sein. Die Seele percipirt die Welt nur mit Hilfe ihrer leiblichen Organe, so daß also diese nothwendig von einer solchen Beschaffenheit sein müssen, daß sie den Zweck, für den sie wirken, nämlich die Abspiegelung des Makrokosmus in dem Mikrokosmus, erfüllen. Und da Leib und Seele, sofern Beide Monaden sind, sich gegenseitig keineswegs ausschließen, oder einen diametralen Gegensatz bilden, wie Denken und Ausdehnung bei Cartesius und Spinoza, so braucht Leibniz zu keiner bloß äußerlichen und mechanischen Verknüpfung derselben seine Zuflucht zu nehmen. Zusammengesezte Monaden, wie man sie gewöhnlich versteht, gibt es gar nicht, weil keine Monade aufhören kann, als selbständig und einfach zu existiren. Die Verbindung von Monaden, somit auch die Vereinigung von Leib und Seele, ist nicht Zusammensezung, sondern lebendige, organische Beziehung, und nur so darf es gedeutet werden, wenn Leibniz das Organische so oft eine

1) p. 432. 2) p. 118.

Maschine nennt. Es findet durch die ideelle Einheit von Leib und Seele, die spontanea relatio,[1]) auch concomitance und accord geheißen,[2]) die vollkommenste Übereinstimmung zwischen den Perceptionen der Seele und den Veränderungen des Leibes Statt, und es gibt weder eine leibliche Bewegung, der nichts in der Seele, noch einen Gedanken des Geistes, dem nichts im Leib entspräche; nur daß uns diese Wechselwirkung nicht immer zum Bewußtsein kommt. Nicht Gott, wie Cartesius und Malebranche lehrten, vollzieht durch sein Dazwischentreten die Vermittelung zwischen Seele und Leib, sondern die Entelechie der Seele selbst, welche sich ihren Leib bildet und für ihre Zwecke einrichtet. Diese Hypothese, die Stahl vom physiologischen Standpunkt entwickelt und berühmt gemacht hat, verdankt eigentlich Leibnizen Ursprung und metaphysische Begründung.

Dieselbe Zweckmäßigkeit, die den Verkehr zwischen Leib und Seele ordnet und die Einheit der zu einer Totalität verbundenen helleren und dunkleren Vorstellungen bewerkstelligt, herrscht auch in der Reihenfolge der Geschöpfe. Wie jedes Wesen in seiner Natur das Gesez der Stetigkeit oder Continuität in der Aufeinanderfolge seiner Thätigkeiten eingezeichnet hat,[3]) und zwar in so durchgreifendem Sinn, daß ein von dem Strahl des göttlichen Lichtes erleuchtetes Auge aus einer einzigen Thätigkeit oder Kraftäußerung einer Monade zu bemessen vermöchte, von welcher Beschaffenheit die Thätigkeit dieser Monade je war und in alle Ewigkeit sein wird; so ist die sichtbare Welt ein Continuum zusammenhängender Entwickelungen.[4])

1) Briefwechsel mit Arnauld, S. 86.
2) Ebend. S. 73 u. 196. 3) Opp. 107.
4) Gewiß ohne von Leibnizens Ansicht auch nur eine entfernte Kenntniß zu haben, sprach Fichte in der „Bestimmung des Menschen“

Dieß ist eines der wesentlichsten Merkmale, welches den Realismus vom Idealismus scheidet. Spinoza und alle consequenten Idealisten gehen von dem Begriff des Unendlichen aus, das ohne Widerspruch keine Vermittelung zuläßt, so daß das Verhältniß zwischen Unendlichem und Endlichem stets eine irrationale Größe bleibt, vergleichbar zwei Kreisfiguren von solcher Beschaffenheit, daß wenn man die eine in die andere zeichnet, nicht zwei unter den zahllosen von der Peripherie des kleinern Kreises nach der Peripherie des größern zu ziehenden geraden Linien einander durchaus gleich sind. Eine solche Unendlichkeit ist völlig irrational, weil ohne Vermittelung. An die Stelle dieser Unendlichkeit hat Leibniz den mit sich selbst vermittelten Begriff der Continuität, der innern und der äußern Stetigkeit gesezt, und die Schellingische Naturphilosophie, welche mit der Spinozistischen Unendlichkeit des Seins anhebt, entwickelt daraus den Begriff der Leibnizischen Stetigkeit.

Seine Ansicht von der äußern Continuität oder der stetigen und daher rationalen Reihenfolge der endlichen Wesen hat Leibniz am Ausführlichsten in einem Brief ausgesprochen. [1])

---

einen ähnlichen Gedanken aus. „In jedem Momente ihrer Dauer ist die Natur ein zusammenhängendes Ganze; in jedem Momente muß jeder einzelne Theil derselben so sein, wie er ist, weil alle übrigen sind, wie sie sind; und du könntest kein Sandkörnchen von seiner Stelle verrücken, ohne dadurch, vielleicht unsichtbar für deine Augen, durch alle Theile des unermeßlichen Ganzen hindurch etwas zu verändern. Aber jeder Moment dieser Dauer ist bestimmt durch alle abgelaufenen Momente, und wird bestimmen alle künftigen Momente; und du kannst in dem gegenwärtigen keines Sandkornes Lage anders denken, als sie ist, ohne daß du genöthigt würdest, die ganze Vergangenheit ins Unbestimmte hinauf, und die ganze Zukunft ins Unbestimmte herab dir anders zu denken." (J. G. Fichte's sämmtliche Werke, II, 178.)

1) Es ist dieß derselbe Brief, den die Berliner Akademie zu Gunsten von Maupertuis, der den Ruhm des darin niedergelegten Ge-

„Ich glaube, heißt es daselbst, gute Gründe zu der Annahme zu haben, daß alle Classen von Wesen, die zusammen

---

dankens mit keinem Andern theilen wollte, als unächt brandmarkte, und den Professor König, welcher im Interesse Leibnizens sich auf denselben als autenthisch berief, mit dem grausamen und unerwießenen Vorwurf einer Fälschung aus der Liste der Akademiker strich. Schon Voltaire erkannte am Styl des Briefs Leibniz als Verfasser. Dennoch haben Dutens und Erdmann denselben in ihre Ausgaben der Leibnizischen Werke nicht aufgenommen. Mit Recht bemerkt dagegen Guhrauer (G. W. Freiherr v. Leibnitz. Eine Biographie. In den Anmerkungen zu Thl. I, 33), es gebe vielleicht wenig Stücke von Leibniz, deren Ächtheit dem Kenner so bewährt sei, als dieser Brief. Es lassen stch Gründe genug für diese Behauptung anführen. Man vergleiche folgenden Passus aus einem Brief Leibnizens an Bayle: L'on sait que le cas ou la supposition d'une ellipse se peut approcher du cas d'une parabole, autant qu'on veut, tellement que la différence de l'ellipse et de la parabole peut devenir moindre qu'aucune diefférence donnée, et par consequent tous les théorèmes géometriques qui se verifient de l'ellipse en général pourront être appliqués à la parabole, en considérant celle-ci comme une ellipse, dont un des foyers est infiniment éloigné. (Opp. 105.) Wie in der Geometrie hat Leibniz dasselbe Gesez der Continuität auch mit Rücksicht auf die geschaffenen Dinge wiederholt angedeutet. So in einem Briefe an Arnauld (Briefwechsel, 119): Je souhaitterois de pouvoir expliquer les differences ou degrés des autres expressions immaterielles qui sont sans pensée, à fin de distinguer les substances corporelles ou vivantes d'avec les animaux, autant qu'on les peut distinguer; mais je n'ay pas assez medité là dessus, ny assez examiné la nature pour pouvoir juger des formes par la comparaison de leur organes et operations. Mr. Malpighi fondé sur des analogies fort considerables de l'anatomie, a beaucoup de penchant à croire que les plantes peuvent estre comprises sous le même genre avec les animaux, et sont des animaux imparfaits. Indessen noch weit übereinstimmender mit dem im Text erwähnten Brief ist die von Guhrauer in der Beilage der Anmerkungen und Urkunden, wodurch er die Jubel-Ausgabe seiner Biographie bereichert hat (S. 68), aus den Nouveaux Essais sur l'entendement humain, angezogene Stelle: Pour ce qui est de la connexion graduelle des espèces, nous en avons dit quelque chose dans une conférence précedente, où je remarquai que déja des philosophes avoient

das Universum ausmachen, in der Idee Gottes, der genau ihre Abstufungen kennt, nichts sind, als ebensoviele Ordonaten einer Curve, deren Einheit nicht duldet, daß man zwischen zwei gegebene noch weitere einschiebt, weil dieß Unordnung und Unvollkommenheit zur Folge hätte. Die Menschen schließen sich daher an die Thiere an, diese an die Pflanzen und die Pflanzen an die Fossilien, die sich ihrerseits an diejenigen Körper anreihen, welche wir uns als völlig todt und formlos vorstellen. Da nun das Gesez der Continuität fordert, daß, wenn die hauptsächlichen Eigenschaften eines Wesens denen eines andern nahe kommen, auch bei allen Eigenschaften dieß der Fall sein muß, so folgt mit Nothwendigkeit, daß alle Ordnungen natürlicher Wesen nur eine einzige Kette bilden, in welcher die verschiedenen Classen als ebensoviele Ringe so in einander grei-

raisonné sur le vide dans les formes ou espèces. Tout va par degré dans la nature et rien par saut, et cette règle à l'égard des changemens est une partie de ma loi de la continuité. Mais la beauté de la nature qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts et pour ainsi dire des chutes de musique dans les phenomènes, et prend plaisir de mêler les espèces. (Opp. 392.) Erwägt man, daß der Brief an Arnauld schon 1687 geschrieben wurde (Lettres de Messire Antoine Arnauld. 1776. IV, 197), so wird man nichts Befremdendes darin finden, daß sowohl in den 1704 vollendeten Essais, als in den im Jahr 1707 geschriebenen Brief die schon lange Leibnizens Nachdenken beschäftigende Idee in so durchgebildeter Gestalt auftritt. Auch der Brief La Condamine's, den neuerdings Matter in den Lettres et pièces rares ou inédites, 419 ff. aus der Autographensammlung der Berliner Bibliothek mittheilt, ändert nichts an der Sache. Derselbe war aller Vermuthung nach an Formey gerichtet, der die Lobrede auf Maupertuis hielt. La Condamine, ein enthusiastischer Bewunderer des Leztern, berief sich dafür, daß Maupertuis gegen König Recht gehabt, auf das Zeugniß Euler's und namentlich auf ein Werk Merian's, das Maupertuis nach König's Tod nicht habe veröffentlichen wollen, weil er befürchtete, das Publikum nehme keinen Antheil mehr an der allerdings keineswegs erquicklichen Prioritätsstreitigkeit.

fen, daß es den Sinnen und der Einbildung unmöglich ist, ganz genau den Punkt anzugeben, wo eine anfängt oder aufhört. So hat die Existenz der Zoophyten nichts Monstroses, vielmehr passen sie vollkommen in den Plan der Natur. Daher bin ich überzeugt, daß, wenn die Naturgeschichte jene zahllose Menge lebendiger Geschöpfe untersucht haben wird, die sich wegen ihrer Kleinheit den gewöhnlichen Beobachtungen entziehen, man Wesen entdecken wird, die in mehreren Eigenschaften eben so gut für Pflanzen als für Thiere gelten können."

Es ist im Grund ein verwandter Gedanke, wenn Leibniz anderswo [1]) bemerkt, alle Körper ohne Unterschied seien in gewisser Beziehung flüssig. — Überall offenbart sich bei ihm das unzweideutige Streben, die Vielheit des Wirklichen auf die Einheit des Princips zurückzuführen, denn die Thätigkeit ist ja das Ursprüngliche an Allem, und aus ihr heraus entwickelt der schaffende Zweckbegriff die Fülle des Lebendigen.

Je weiter aber der Zweck reicht, je tiefer er sich hineinzieht in die innersten Falten des Daseins, desto näher tritt die Frage: woher stammt denn die teleologische Ordnung, die unser äußeres und inneres Auge überall gewahrt? Zwar hat die thätige Monade in sich das Princip ihrer Thätigkeit; allein nirgends in der Welt bemerken wir reine Thätigkeit. Vielmehr erscheint diese mehr oder weniger gehemmt und beschränkt durch die Passivität der Materiatur. Wo aber eine Schranke gesezt ist, kann diese nicht von der Thätigkeit als solcher herrühren: thätig sein heißt absolut thätig sein, somit jede Beschränkung aufheben. Eine solche Thätigkeit allein kann den Grund ihrer Existenz in sich selbst haben; außer ihr aber nichts, dessen Thätigkeit beschränkt ist. Die Beschränkung des Endlichen ist Folge seiner Abhängigkeit und diese wiederum läßt sich nicht anders, als

1) p. 229

durch die Annahme absoluter Machtvollkommenheit erklären, welche nicht allein der Grund für die Existenz alles Endlichen ist, sondern namentlich auch die harmonische Ordnung der Welt hervorruft.

Dieser *aposteriorische* Beweiß für das Dasein Gottes ist von *Leibniz* schon sehr frühe in einem Anhang zu seiner Abhandlung de arte combinatoria dargelegt. [1]) Größe, Figur, Bewegung sind die ersten Qualitäten des Körpers. Eine bestimmte Größe und Figur nun, oder eine wirkliche Bewegung kann dem Körper durch sich selbst nicht zukommen. Da er sie hat, muß ein unkörperliches Wesen angenommen werden, dem dieselben ihren Ursprung verdanken. Dieses unkörperliche Wesen kann aber für Alle nur ein einziges sein, sowohl wegen der Zusammenstimmung, die unter allen Körpern herrscht, als wegen der den Körpern zukommenden Bewegung, welche nicht jeder von sich selbst hat, sondern einer von dem andern. Ein Grund aber, warum das unkörperliche Wesen gerade diese Größe, Figur, Bewegung wählt, läßt sich nur dann angeben, wenn dieses Wesen vernünftig und wegen der Schönheit der Dinge allweise, wegen ihres unbedingten Gehorsams gegen seinen Willen allmächtig ist.

Unverkennbar hat *Leibniz* so aus der *Cartesischen* Philosophie heraus argumentirt. Weit mehr seinem eigenen Standpunkt entspricht es, wenn er den Beweiß vereinfachend und auf den allgemeinen Begriff des Endlichen beschränkend anderswo [2]) bemerkt: Jedes *zufällige* Ding hat seinen Grund in einem andern und sofort ins Unendliche, wenn nicht ein *nothwendiges* Wesen den Grund aller der dem Endlichen anhaftenden Zufälligkeiten bildet. Ein solches nothwendiges Wesen muß existiren, weil Zufälliges, d. h. Endliches, existirt; denn hätte die oberste

1) p. 45 f. 2) p. 708.

und nothwendige Grundursache keine Existenz, so könnte überhaupt nichts existiren. [1]) Überdieß steht das Existirende der Welt in einem so harmonischen Zusammenhang, ist so zweckmäßig angeordnet, daß wir genöthigt sind, auch für diese harmonische Zweckordnung einen schöpferischen Grund zu denken. [2])

Gegen diese Beweißführung ist eingewendet worden, die Consequenz des *Leibnizischen* Systems fordere gar keinen *Theismus*, sondern nur einen *Harmonismus*; d. h. es hätte bei *Leibniz* die Harmonie der Welt an die Stelle der Gottheit treten müssen, da durch den Begriff des sich verwirklichenden Zwecks Alles das, was Gott bewirkt, eben so gut hätte erreicht werden können.

Man darf nicht außer Acht lassen, daß der *aposteriorische*, von der Existenz des Endlichen entlehnte Beweiß für das Dasein Gottes auf einer *apriorischen* und *ontologischen* Grundlage ruht. Die *metaphysische* Monade ist *absolut*, und Gott verhält sich zu ihr wie der Baumeister zu den Steinen, die er zum Bau bereits vorfindet und nimmt wie sie sind. Dieselbe ist nun aber an sich nicht wirklich, sondern ein rein *Rationales*, durch die Denknothwendigkeit Gesetztes, das nicht hinweggedacht werden kann, auch wenn gar nichts Wirkliches existirt. Dieses Vernünftige ist die Summe der nothwendigen und allgemeinen, der geometrischen, metaphysischen und logischen Wahrheiten, mit einem Wort: das *Apriorische*. Von dem rationalen Begriff ist nichts ausgeschlossen, als der *Widerspruch*, denn Alles, was auf *identische* Sätze zurückgeführt werden kann, ist denkbar. [3]) Daher sind alle Vernunftwahrheiten nothwendig, weil ihr Gegentheil unmöglich. Von der Vernunftnothwendigkeit kommt auch der göttliche Wille nicht los: Gott kann sie nicht nicht denken, und eben so wenig in

1) p. 147. 2) p. 430. 3) p. 748.

seiner Wirksamkeit Umgang davon nehmen. Sofern sie in Beziehung zu einem Wirklichen gedacht werden, heißen die Vernunftwahrheiten Ideen, deren lebendiger Inbegriff der göttliche Verstand ist. An sich aber sezen die Ideen niemals ein wirkliches Sein voraus.[1]) Als Ideen sind die Vernunftwahrheiten wirklich nur weil sie dem göttlichen Verstand immanent sind; aber deßhalb existiren sie als wirklich noch nicht außer dem göttlichen Verstand, so daß dadurch der Gegensatz zwischen Apriorischem und Aposteriorischem in keiner Weise getrübt ist. Aus dem Begriff des Rationalen kann das Wirkliche nicht abgeleitet werden, wie ihrerseits die wirkliche Welt als endlich und zufällig den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst hat. Nur in der Beziehung zwischen dem zufällig Wirklichen und dem nothwendig Vernünftigen liegt der metaphysische Beweiß für das Dasein Gottes. Weil das Vernünftige an sich zu dem Wirklichen nicht heranreicht, und das Wirkliche in sich den Grund seiner Existenz nicht haben kann, muß das Denken über diesen Gegensatz hinausgehen, indem es denselben in der Idee Gottes aufhebt. Soll das Rationale wirklich werden, so kann dieß allein durch absolute Machtvollkommenheit geschehen: Gott ist actus purus, d. h. frei von aller Materiatur, Passivität, Endlichkeit und Zufälligkeit.[2]) Gott hat den Grund seiner Existenz in sich selbst, und er muß existiren, wenn überhaupt Etwas existirt. Dieß ist nicht mehr die Nothwendigkeit des Rationalen, sondern die Nothwendigkeit absoluter Wirklichkeit, die absolute Selbstthätigkeit ist, da das Wirkliche, d. h. die Monade, nur als thätig Existenz hat. Nothwendig ist Gott in Beziehung zur Welt als deren Grund: wollte man von einer Nothwendigkeit in Gott selbst sprechen, so wäre diese seine unbeschränkte Selbstbethätigung. Erst weil und nachdem er existirt,

1) p. 308 ff. 2) p. 466.

sind die apriorischen Vernunftwahrheiten gleichfalls wirklich: mit seiner Existenz sezt Gott sie als Ideen. Gottes Existenz ist unendlich, weil seine Macht unendlich ist, und er kann daher verglichen werden mit einem Kreis, dessen Centrum überall und dessen Peripherie nirgends ist.[1]) Er verwirklicht die metaphysischen Wahrheiten ohne Unterlaß in seinem Verstand, und da derselbe schöpferische actus die Ideen zu dem vollkommensten Ganzen unter sich verknüpft, so ist Gott zugleich der Inbegriff des absolut Guten oder absolute Vollkommenheit. —

Dieß ist Gott seinem transcendenten Wesen nach, das, wie nicht geleugnet werden soll, von Leibniz nicht bestimmt genug hervorgehoben wird. Es drängt ihn, das Verhältniß Gottes zur Welt, seine eigentliche schöpferische Thätigkeit ins Auge zu fassen. Was als Inbegriff aller Vernunftwahrheiten im göttlichen Verstand ideale Wirklichkeit hat, das kann Gott noch in einem andern Sinn verwirklichen; er kann eine endliche Welt daraus machen. Das Denkbare ist darum möglich: Gott kann alles Rationale nach seinem Gefallen schöpferisch gestalten und hat hiebei die Wahl unter einer unendlichen Vielheit von Welten. Was sich nicht widerspricht ist möglich, so daß es durchaus von dem Willen Gottes abhängt, welche von seinen Ideen und in welchem Zusammenhang er sie verwirklicht.

Gott selbst existirt weder im Raum, noch in der Zeit; aber er ist der Urheber von Raum und Zeit.[2]) Jede Monade, deren Aktuosität beschränkt ist — und außer Gott sind dieß alle Monaden, — ist ewig nur ihrem Begriff nach; ihre Existenz dagegen ist insofern zufällig, als sie von einem Andern, nämlich von dem schöpferischen Willen Gottes, verwirklicht wird. Zugleich ist die Harmonie aller Monaden, diese große Maschine, das Werk seines künstlerischen Willens.[3]) Als er die Welt

1) p. 717. 2) p. 781. 3) p. 775.

schuf, legte er das ganze System von Bildungsgesezen in sie, durch welche sie aus ihrem eigenen Princip sich entwickelt und in Ordnung bleibt.[1]) Alles ist präformirt, Gott aber außerweltlich.[2])

Was einen Widerspruch enthält, kann Gott darum nicht verwirklichen, weil es seinem eigenen Wesen widersprechen würde. Denn die göttliche Freiheit ist nicht schlechthin Willkür, sondern, ob zwar sich aus sich selbst bestimmend, thut sie dieß nur nach den Gesezen des göttlichen Verstandes. Damit ist jedoch die schöpferische Freiheit Gottes noch keineswegs beschlossen: sie reicht weiter als die Denknothwendigkeit. Denn Gott verwirklicht nicht alles Mögliche in der Welt, sondern ein solches System von geschaffenen Monaden, das die größte Vollkommenheit in sich darstellt. Es ist nichts in der Welt bloß damit es ist, damit es die schöpferische Macht Gottes beurkundet: auf diese Weise gäbe es weiter nichts als eine unendliche Vielheit selbständiger Monaden. Statt dessen lag es von vornherein im Rathschluß Gottes, nicht eine Vielheit von Welten, sondern ein Weltsystem zu schaffen, in welchem jede einzelne Monade eine bestimmte Stelle einnimmt, und zwar diejenige, die sie nach dem Grad ihrer Vollkommenheit fordern kann. Daraus resultirt die physische oder hypothetische Nothwendigkeit der Welt.[3])

Der allgemeine Zweck der Schöpfung ist die Verwirklichung der größten Vollkommenheit innerhalb der Schranken des Endlichen, und um diesen Zweck zu realisiren, hat Gott jedes Einzelne mit Rücksicht auf das Ganze geschaffen. Hier reicht das Gesez der Identität nicht mehr aus: die Betrachtung der wirklichen Welt verlangt einen weiteren Satz, und dieser ist der Satz des zureichenden Grundes.

1) p. 562. 2) p. 147. 3) p. 147.

Im Zusammenhang des Universums ist nur Das möglich, was den Zweck des Ganzen mitverwirklicht; das Possibile der Nothwendigkeit muß sich ergänzen durch das Compossibile des Wirklichen.[1]) Die thatsächlichen und zufälligen Wahrheiten sind bedingt durch die Rücksicht, die der Schöpfer auf das Ganze und dessen Vollkommenheit nahm; wie sie dem rationalen Gesez der Identität nicht widersprechen dürfen, so müssen sie außerdem noch den Grund ihrer Wirklichkeit nicht bloß im Allgemeinen in Gott haben, sondern insbesondere noch in dem eigenthümlichen Weltplan, den Gott entwirft. An sich drückt Gott ganz deutlich und vollkommen Mögliches und Existirendes, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges auf einmal aus; nicht so das Universum, das als endlich beschränkt nur in dem Zusammenklang aller Monaden, durch das Bezogensein des Einzelnen auf das Viele und das Ganze, in räumlicher und zeitlicher Entwickelung die göttliche Größe, Weisheit und Güte auf das Würdigste darstellt.[2]) Für Gott war dabei zwar die Wahl unter einer unendlichen Vielheit von Welten frei:[3]) allein statt einer minder vollkommenen würde er lieber gar keine geschaffen haben.[4])

Darauf beruht der Optimismus und die Lehre von der präştabilirten Harmonie, die nirgends schöner ausgedrückt ist, als in den bekannten Versen des Dichters:

Wie Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all das All durchklingen!

So oft Gott Etwas zu schaffen beschließt, entsteht gleichsam

1) p. 719. 2) p. 524. 506. 3) p. 515. 716. 4) p. 506.

ein Kampf zwischen allem Möglichen, das sich zur Existenz drängt, wovon aber nur Dasjenige den Sieg davonträgt, das in Verbindung mit der übrigen Welt die meiste Realität, Vollkommenheit und Vernunft darstellt. [1]) Alle Wesen stehen in einem vollkommenen Einklang, [2]) und dieser wird selbst durch das Übel in der Welt nur scheinbar gestört, was die Theodicee zu beweißen unternimmt. Leibniz leugnet gar nicht, daß es im Einzelnen tausend Unordnungen und Unregelmäßigkeiten gibt: allein das Ganze, die Harmonie aller Monaden wird davon nicht berührt. Ja nicht einmal die einzelne Monade ist ihrem Wesen nach ohne Regel und Ordnung, schlechthin verkehrt oder bös, sondern nur beziehungsweise in besondern Thätigkeiten und Erscheinungen. Die Geometrie kennt Linien, die in ihren Theilen unregelmäßig sind; richtet man dagegen den Blick auf das Ganze, so erscheint Alles in vollkommener Übereinstimmung. So auch in Betreff des Übels.

Zuerst muß man zwischen dem metaphysischen, physischen und sittlichen Übel unterscheiden. Das metaphysische Übel ist die Endlichkeit, Unvollkommenheit, Beschränkung. Allein diese sind keine Übel, sondern umgekehrt eine nothwendige Bedingung der Weltharmonie. Gott hat daher dieses Übel ausdrücklich gewollt. Das Leiden dagegen, oder das physische Übel, ist durch den göttlichen Willen angeordnet, nicht damit es überhaupt ist, sondern um dadurch das Böße zu bestrafen, oder als Mittel zur Erreichung des Guten zu dienen. [3])

Nicht so leicht erledigt sich das sittliche Übel oder das Böße. In Betreff seiner herrscht bei Leibniz eine gewisse Unsicherheit, die jedoch nicht verhindert, daß alle wichtigen Punkte in Anschlag gebracht werden. Er betrachtet das Böße einestheils im Zusammenhang des Weltganzen und des darauf sich beziehenden

1) p. 566. 2) p. 108. 3) p. 510.

göttlichen Weltplans, anderntheils als eine That des menschlichen Willens. In ersterer Beziehung ist Gott der Urheber des Bößen. In dem Gedanken Gottes, den ersten Menschen zu schaffen, waren nicht allein die Individualität und die Schicksale von diesem, sondern zugleich seine ganze Nachkommenschaft verordnet. [1]) Allein das damit gesezte Böße beeinträchtigt die Vollkommenheit der Welt so wenig, daß es vielmehr beitragen muß, die Welt und ihren Urheber zu verherrlichen. Leibniz läßt dabei keineswegs den Einwand außer Acht, daß es den Besten oft am Schlechtesten gehe, und daß die Welt, wenn man die Leitung des Menschengeschlechts sich vergegenwärtige, weit eher in der Gestalt eines verwirrten Chaos, als eines von der höchsten Weisheit geordneten Ganzen erscheine. [2]) Allein wie es gegen das Recht ist, zu richten ohne Erwägung des ganzen Gesezes, so dürfen wir nicht nach einzelnen Erscheinungen das Weltganze beurtheilen. Die Ewigkeit geht ins Unendliche und nur ein äußerst kleiner Abschnitt kommt zu unserer Kenntniß. Lasse an dem schönsten Bild nur ein kleines Theilchen sichtbar, und du magst noch so genau hinsehen, ja gerade je näher du hinsiehst, desto weniger wirst du etwas Anderes erkennen, als eine unordentliche Mischung von Farben. Ziehst du dagegen den bedeckenden Vorhang hinweg, so wirst du staunen über das herrliche Kunstwerk. Kein Licht ohne Schatten, keine Consonanzen ohne Dissonanzen. Alle Unordnungen werden mit Vortheil wieder ausgeglichen, und Gott ist nicht bloß ein vollkommener Baumeister der nach nothwendigen Gesezen wirkenden Körperwelt, sondern auch ein vollkommener Regent und Gesezgeber der freien Geisterwelt. Alle Geister, Menschen oder Genien, gehen durch ihre Vernunft in eine Art Gesellschaft mit Gott ein, sind Mitglieder des Gottesstaats, d. h. des

1) Briefwechsel :c. S. 41. 2) p. 149.

vollkommensten Staats, gebildet und beherrscht von dem größten und besten Monarchen.[1]) Die Welt ist die beste Republik, in welcher die Geister das reichste Maaß von Glückseligkeit genießen.[2]) Hier giebt es kein Verbrechen ohne angemessene Bestrafung, keine gute Handlung ohne entsprechende Belohnung. Ja nicht allein daß: die Mängel und Fehler werden überdieß mit Vortheil wieder gutgemacht, und tragen ihrerseits zur Verwirklichung des größten Gutes bei.[3]) Es gibt in der Welt so viele Tugend und Glückseligkeit als möglich, und das Reich der Natur und das Reich der Gnade stehen in durchgängiger Übereinstimmung; denn die Natur führt zur Gnade und die Gnade vervollkommnet die Natur, indem Gott die Natur dazu gebraucht, seine weisen und gerechten Pläne im Reich der Geister zu vollführen.

Damit ist die Harmonie und Vollkommenheit der Welt gerettet, der göttliche Weltplan gerechtfertigt. Eine andere Frage ist es, ob das Böße so nicht aufhört, etwas Wirkliches zu sein, ob es als That und Schuld der menschlichen Freiheit betrachtet werden kann, und nicht vielmehr von Gott selbst angeordnet wurde, um eine vollkommene Welt zu schaffen.

Darauf läßt sich nur antworten mit dem Begriff, den Leibniz von dem Wesen des menschlichen Geistes hat. Auch die menschliche Seele ist eine Monade; aber zwischen ihren und den Vorstellungen der Thiere besteht der ungeheure Unterschied, daß die menschliche Vorstellung vernünftig ist.[4]) Die menschliche Vernunft ist das Vermögen, die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, überhaupt das Rationale, zu denken.[5]) Wie nun aber der Monade überhaupt der Begriff der Thätigkeit ursprünglich und immanent ist, weßhalb die körperliche Monade ihre Bewegung nur aus sich selbst hat, so bekommt die

1) p. 717. 2) p. 149. 3) p. 605. 4) p. 464. 5) p. 707.

Vernunft die Erkenntniß der ewigen Wahrheiten nicht anderswoher, sondern schöpft sie aus ihrem eigenen Wesen.

Schon Aristoteles hatte gelehrt, implicite oder der Anlage nach besitze der Mensch den vollen Begriff des Denkens; unsere Vernunft sei die Möglichkeit, alles Rationale zu denken. In der Wirklichkeit dagegen gleiche die Seele einer unbeschriebenen Tafel, die zwar der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach ein Buch sei.[1]) Unsere unausgesezt thätige Vernunft muß von Außen erregt, sollicitirt werden, um die in ihr schlummernden Gedanken hervorzulocken. Dieß hatte Locke dahin mißverstanden, die Seele sei eine tabula rasa in dem Sinn, daß ihr alles Ursprüngliche und Selbstthätige fehle, und daß keine andern Vorstellungen sich in ihr finden, als die durch die Wahrnehmung von Außen in sie gekommenen.

Gegen diese Passivität des Geistes protestirte Leibniz mit allem Nachdruck, und eine seiner bedeutendsten und umfassendsten Arbeiten[2]) sucht die Aufgabe zu lösen. Der Anlage oder Fähigkeit nach spricht er dem menschlichen Geist alle Vernunftwahrheiten zu: wir haben in uns alle Ideen und unser Lernen ist, wie Platon sich ausdrückt, bloßes Wiedererinnern,[3]) so daß die Entwickelung der Vernunft auf ganz natürlichem Weg ohne das Dazwischentreten Gottes nach den allgemeinen Organisationsgesetzen sich vollzieht.[4]) In organischer Fortbildung wachsen die reinen Gedanken aus den mehr oder weniger trüben Vorstellungen heraus und verleihen leztern den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Wie aber das Vorstellen der Monade zum Denken, so steigert und verklärt sich das Streben zum Wollen, das mehr ist als die allgemeine Spon-

1) de An. III, 8.
2) Nouveaux Essais sur l'entendemens humain.
3) p. 208. Briefwechsel rc. 4. 4) p. 446.

taneität der Thätigkeit, die allen Wesen in einem gewissen Grad zukommt. Die Thätigkeit des Willens ist Freiheit, Freiheit aber nur da wo vernünftiges Denken. Der freie Wille wird durch seine eigene vernünftige Determination, d. h. durch Zweckvorstellungen, bestimmt, wobei der Grad der Freiheit um so größer, je mehr die Vernunft auf den Willen bestimmend einwirkt, um so geringer, je mehr derselbe von seinen Leidenschaften, d. h. von verworrenen, thierähnlichen Vorstellungen, sich beherrschen läßt.[1]) Der Bestimmungsgrund für den Willen liegt stets im Menschen selbst: er bestimmt sich nach seinen Vorstellungen, und diese sind sein Werk. Angestrebt wird von dem Willen die Glückseligkeit, die ungehinderte Entwickelung der dem Menschen eigenthümlichen Thätigkeit,[2]) was so viel heißt, als möglichste Vollkommenheit. Denn diese eben ist es, wenn die Thätigkeit im Denken und Handeln auf die umfassendste Weise sich verwirklicht und dadurch nicht allein den Zweck der Monade an sich erfüllt, sondern zugleich die Stelle, zu welcher diese in der Harmonie des Weltganzen berufen ist, vollkommen ausfüllt.

Da er frei ist, muß der Mensch auch die Ursache des Bößen sein. Gott hat das Böße nicht als Bößes gewollt, sondern dasselbe nur zugelassen;[3]) unmittelbar von ihm gewollt und daher nothwendig ist allein die Möglichkeit des Bößen oder der Grund desselben. Denn ohne Gott wäre der Mensch überhaupt nicht, hätte daher auch keine Möglichkeit zum Sündigen. Ohne diese Möglichkeit aber gäbe es keine freien Geschöpfe und darum auch keine vollkommene Welt. Indem Gott den Menschen als eine vernünftige Monade geschaffen hat, und der menschliche Wille von der Vernunft bestimmt wird, kommt wohl die allgemeine Richtung des Willens von Gott, aber

---

1) p. 669. 2) p. 670. 3) p. 655.

niemals die Nöthigung zum Handeln. Gott zwingt uns weder vernünftig zu denken, noch in Übereinstimmung oder Widerspruch damit zu handeln; er ist zwar der unmittelbare Gegenstand unserer Vorstellungen, unser einziges Licht: und doch denken wir nur durch unsere eigenen Ideen, nicht durch die göttlichen. Die Frage nach der göttlichen Vorherbestimmung reduzirt sich auf den allgemeinen Schöpferwillen Gottes und auf den Grund, warum Gott ein mögliches Wesen zur Existenz hat gelangen lassen, dessen Begriff eine gewisse Folge göttlicher Gnadengeschenke und freier Handlungen in sich schließt.[1]) Gott wußte allerdings zum voraus, daß der Mensch sündigen würde; wenn er ihn dennoch schuf, so geschah es mit Rücksicht auf die Vollkommenheit der Welt, wobei er ihn gerade so ließ, wie er seiner Idee nach schon vor der Erschaffung war. Wie mit Adam die ganze Summe der Weltentwickelungen dem Keim nach gegeben war, so existirten Adam und alle seine Nachkommen schon vor der Schöpfung in der Idee. In ihr hat sich der Mensch schon von Ewigkeit zum Guten oder Bösen bestimmt, von welcher außerzeitlichen Selbstbestimmung es zugleich abhängt, wie lange die Menschenseele auf der Stufe der vernunftlosen Geschöpfe stehen bleibt, bis sie zur Vernunft sich erhebt.[2])

---

1) Briefwechsel ꝛc. 4.

2) Es ist im höchsten Grad merkwürdig, wie Leibniz hier dasselbe Dogma aufgestellt hat, das Kant in seiner Lehre von der „intilligibeln" Freiheit und noch ausführlicher Schelling in der berühmten Abhandlung erörtert hat. Dieß ist die Consequenz des Realismus, der sein Princip unter den verschiedensten Gestaltungen nicht verleugnen kann. Zu bedauern bleibt es, daß der handschriftliche Nachlaß Leibnizens noch nicht in den Händen des Publikums ist, da, wie Erdmann (Leibniz und die Entwickelung des Idealismus vor Kant, 158) versichert, unter den ungedruckten Papieren unseres Philosophen sich noch zahlreiche Stellen finden, welche auf die genannte Lehre Bezug haben. Indessen ist durch Pertz (Leibnizens Gesammelte Werke aus den Handschriften der König-

Das Mißgestaltete, Schuldvolle am Bößen muß lediglich auf Rechnung des Menschen geschrieben werden; und er wird dafür bestraft, obschon Das, was ihm als Sünde angerechnet wird, für das Ganze als gut sich erweißt. In lezterer Beziehung stammt auch das Böße von Gott, weil er es als ein Gutes will, alle Realität und Vollkommenheit aber von ihm herrührt. [1]) In Übereinstimmung damit sagt Schelling, die Nemesis sei nichts Anderes, als jene unsichtbare Gewalt, die Das, was geschehen soll, zum wirklichen Geschehen bringt, und die dem Bestehenden feind ist, inwiefern es verhindert, daß das einmal Seinsollende sich vollende. Die Ordnung und vollendete Harmonie des Gottesstaates ist kein Gegenstand für das sichtbare Auge, sondern für den hoffenden und vertrauensvollen Glauben. [2])

Man muß daher zwischen den verschiedenen Bethätigungen des göttlichen Willens unterscheiden. Der vorangehende Wille hat zum Gegenstand das Gute und das Böße an sich, und ist auf die Beförderung des einen und auf die Verhinderung des andern gerichtet. Der mittlere Wille combinirt zwischen den verschiedenen Graden des Guten, sowie zwischen dem Guten und dem Bößen, und bezweckt das Überwiegen des Guten vor dem Bößen. Der lezte oder entscheidende Wille aber zieht das Ganze, die Summe alles Guten und alles Bößen, in Betracht. Gott verleiht dem Menschengeschlecht Vernunft, ein Gut, das mancherlei Unglück in seinem Gefolge hat. Der vorangehende Wille beabsichtigt allein, die Vernunft als ein großes Gut zu verleihen, und die Übel, von denen er begleitet sein kann, zu verhindern. Handelt es sich dagegen zunächst von den Übeln, welche das Geschenk der Vernunft in seinem Gefolge hat, so entsteht eine Combination von Gut und Übel, wobei der mittlere Wille es darauf anlegt, dieselbe zu verwirklichen oder zu verhindern, jenachdem das Gute oder das Böße vorwiegt. Würde es sich jedoch auch treffen, daß aus der Vernunft des Menschen mehr Übles als Gutes erwüchse, so könnte es dennoch möglich sein, daß die Vollkommenheit der Welt es forderte, den Menschen Vernunft zu verleihen, unangesehen als die übeln Folgen, die daraus hervorgehen könnten. [1])

Erwägt der Mensch diese Fülle der göttlichen Weisheit, die sich in Allem als höchste Zweckmäßigkeit beurkundet, so muß er von dem Gefühl reinster Liebe zu Gott sich durchdrungen fühlen. Der Weise und Tugendhafte sezt im Gefühl dieser Liebe Alles ins Werk, was er dem vermuthlichen Willen Gottes angemessen hält, und giebt sich mit Dem, was der nachfolgende und entscheidende Wille Gottes geschehen läßt, zufrieden. [2]) In der Zufriedenheit des Gemüths besteht die menschliche Glückseligkeit; zu ihrem Besitz gelangt man allein durch Weisheit, Tugend und Seelenruhe. [3]) Ihr Preiß ist die stille Freudigkeit im ganzen Thun und Wesen. [4])

---

lichen Bibliothek zu Hannover herausgegeben) ein längst gehegter Wunsch in Erfüllung gegangen. Wenn nur die die Philosophie umfassende zweite Folge, deren erster Band den Briefwechsel mit Arnauld enthält, rasch voranschreitet! — Eine besonders beachtenswerthe Stelle findet sich in dem Briefwechsel ꝛc. (p. 185): Non seulement apres la perte de l'innocence des hommes le peché originel s'est emparé de l'ame, mais encor auparavant il y avoit une limitation ou imperfection originale connaturelle à toutes les creatures, qui les rend peccables ou capables de manquer.

1) p. 658. 2) p. 544.

1) p. 535 f. 2) p. 712. 3) p. 71. 4) p. 671.

VI.

Spinoza's und Leibnizens Einfluß auf die spätere Philosophie.

Leibniz ist Realist, durchaus Realist, behaupten wir gegen die gangbare Ansicht, welche ihn nicht bloß zu einem Idealisten macht, sondern seinen vorgeblichen Idealismus wohl gar unmittelbar aus dem Spinozistischen ableitet.

Der Sensualismus und Materialismus ist ihm allerdings durchaus fremd, so sehr, daß er in der Materie etwas Abgeleitetes, Secundäres erblickt, das an sich keine Geltung hat, durch sich nicht begriffen werden kann, sondern nur als das Negative der der Monade ursprünglichen Kraftthätigkeit. Allein Geist und Materie sind überhaupt nicht exclusive Gegensätze, und mehr oder weniger sind alle Philosopheme über sie hinaus zu einer Einheit fortgegangen, aus der wie alle, so auch diese Gegensätze abgeleitet werden. Ein solches Ursprüngliches ist Platon's Idee, bei Aristoteles das göttliche Denken, Spinoza's Substanz, Leibnizens Kraftthätigkeit, Fichte's Aktuosität des unendlichen Ich, Schelling's Identität von Idealem und Realem, Hegel's absolute Vernunft.

Die Einheit gehört allen Philosophen: worin sie von einander abweichen und in die getrennten Lagen des Idealismus und Realismus auseinandergehen, liegt in der begrifflichen und principiellen Fassung der Einheit. Der Idealismus setzt sie als bloßen Begriff und arbeitet daher überhaupt bloß in Begriffen, so daß er daß Rationale, nicht aber das Wirkliche erklärt; der Realismus dagegen hält das Princip, die innere Bewegung des Wirklichen selbst für das Höchste, aus dessen lebendigem Grund er die Wahrheit entwickelt.

Und dieß eben thut Leibniz. Er sucht die Philosophie frei zu machen von den symbolischen Vorstellungen und von den leeren Begriffen, indem er sich in den Mittelpunkt des Daseins hineinstellt.

Damit soll jedoch keineswegs gesagt sein, Leibnizens Realismus sei über jeden Vorwurf erhaben. Indem er den Begriff der Substanz beseitigte und die lebendige Monade an die Stelle derselben sezte, kam ihm der Gegensatz zwischen Nothwendigkeit und Freiheit nicht deutlich und vollständig genug zum Bewußtsein. Die Kraft war ihm zwar das Ursprünglichste: anstatt nun aber von hieraus die am Nächsten liegende Idee der Freiheit zu ergreifen, vertiefte er sich mit seiner Spekulation zu ausschließlich in das eigenthümliche Wesen der Vorstellung, die er in origineller Weise als eine durch die der Monade inwohnende Kraft selbstthätig gesezte Darstellung oder Abspiegelung des Universums definirte. Über der Vorstellung verlor er das Ursprüngliche der Freiheitsidee aus den Augen und suchte sie aus der Vorstellung abzuleiten und zu erklären. So begegnete es ihm, daß er einerseits das Sein und mit diesem die Materie nicht recht begriff, andererseits weder die göttliche noch die menschliche Freiheit in ihrem Gegensatz zu der Nothwendigkeit des Rationalen nicht nur, sondern auch des Seins und der Materie, in ihrer wahren Bedeutung erkannte. Über den Combinationen der Vorstellungen versäumt er die schöpferische That der Freiheit.

Gerade hier hätten seine Nachfolger anknüpfen und das von ihm ererbte Princip weiter führen sollen. Aber anstatt dasselbe

tiefer zu begründen und zu reinerer Darstellung zu bringen, trat man die Spuren des gewaltigen Geistes tüchtig aus und verwischte bei dieser vermeintlichen Erweiterung gerade das Eigenthümliche, für die Erkenntniß der Wahrheit im höchsten Grad Förderliche der Leibnizischen Grundanschauung.

Wolf that sich ungemein viel darauf zu gut, in den Worten: „Wissenschaft vom Möglichen als solchem“ eine Definition der Philosophie gefunden zu haben, ohne zu bedenken, daß er damit nur das Rationale Leibnizens als einen Gegenstand der Philosophie anerkannte, das Wirkliche aber und dessen Erklärung von ihm ausschloß. Denn „möglich“ nannte er, was keinen Widerspruch enthält, und bemerkte dabei den Widerspruch gar nicht, in den er mit sich selbst gerieth, da er ohne Weiteres das Mögliche in ein Wirkliches verwandelte, und dieses ohne den geringsten Zweifel an der Zulässigkeit solchen Verfahrens durch die Methode seiner geometrischen Synthesis entwickelte. Mit seinem reinen Rationalismus stürzt er sich in das Wirkliche, ganz als ob dieses immer noch das widerspruchslose Rationale wäre. Denn, meint er, statt auf rationale, d. h. apriorische Weise können die Objekte der Philosophie auch erfahrungsmäßig und aposteriorisch betrachtet werden. Daraus ergab sich die nicht weniger irrthümliche und für die Philosophie nachtheilige Annahme, es lasse sich mit dem Gesetz des zureichenden Grundes auch die Idee der Freiheit als der schöpferische Anfang des Wirklichen beseitigen, der Satz des zureichenden Grundes aus dem Satz der Identität, folglich die Freiheit aus der Nothwendigkeit ableiten.

Mit dieser Begriffsverwirrung war der Nerv der Leibnizischen Philosophie durchschnitten, und es blieb nichts zurück als die Monade, die Wolf überdieß zu einem bloßen Begriff herabsezte, indem er sie einfache Substanz nannte. Es verwandelte sich der Realismus Leibnizens in einen idealistischen

Schematismus, und darin besteht das, was man Wolf's Dogmatismus nennt, an dem Kant mit Recht Ärgerniß nahm. Schon vor ihm hatte Andreas Rüdiger, einer der Gegner der Wolfischen Philosophie, ganz im Geist Leibnizens gegen Wolf bemerkt, die Mathematik habe es mit bloßen Möglichkeiten, die Philosophie dagegen mit dem Wirklichen zu thun. Eine weitere Folge seines idealistischen Dogmatismus war es, daß Wolf den teleologischen Mechanismus Leibnizens, dessen System universeller Harmonie in den Begriff einer äußerlichen Zweckmäßigkeit entleerte, welche die Sonnen um der Erde willen, Alles, was auf der Erde ist, zum „vielfältigen“ Nuzen des Menschen geschaffen sein läßt.

Dieß war bereits keine Philosophie mehr und die Unphilosophie der rationalistischen Aufklärung, die sich um so mehr aufspreizte, je inhaltsloser sie war, hat Wolf zu ihrem Vordermann. Das nie hoch genug anzuschlagende Verdienst Kant's besteht darin, daß er alle philosophischen Ausschreitungen seiner Zeit, den englischen Sensualismus, den französischen Materialismus und den deutschen Rationalismus, gleichmäßig bekämpfte, und die von ihrer Bahn abgeirrte Philosophie wieder auf den ihr eigenen Grund und Boden zurückführte. In seinen metaphysischen Untersuchen hauptsächlich durch den Skeptizismus Hume's angeregt und in der praktischen Philosophie von Rousseau mehrfach bestimmt, hatte Kant mit den bisherigen Systemen so ziemlich tabula rasa gemacht, indem er das Wesen der Erkenntniß weit tiefer faßte als die meisten seiner Vorgänger. In seiner Stellung zu der frühern Philosophie, namentlich auch zu dem Wolfischen Dogmatismus, befand sich übrigens Kant nicht in der Lage, seine Vorgänger in dem Realismus, Aristoteles und Leibniz, gehörig zu würdigen, und es wird schwerlich zu viel behauptet sein, wenn wir hinzufügen, Kant habe Leibnizens Werke nicht so stu-

dirt, wie ein gründliches Verständniß des darin niedergelegten Systems es forderte. Im andern Fall hätte ihm seine Übereinstimmung mit Leibniz in den wesentlichsten Punkten der Philosophie nicht entgehen können, obwohl man sich freilich fast mehr noch darüber wundern möchte, daß die nahe Verwandtschaft dieser beiden großen Denker von den Geschichtschreibern der Philosophie fast gänzlich außer Acht gelassen wird. Aber gerade weil Kant an Leibniz nicht anknüpfte, ist sein Realismus ein um so gewichtigeres Zeugniß für die Wahrheit des Leibnizischen.

Schon der Grundcharakter der Kantischen Philosophie, ihr Kritizismus, ist durchaus realistisch. Kant geht nicht auf Begriffe aus, sondern auf das Princip der menschlichen Vernunfterkenntniß, und das Resultat seiner kritischen Untersuchungen ist, zunächst freilich bloß auf dem Standpunkt der menschlichen Subjektivität, das, was Leibniz die nothwendigen und identischen, daher apriorischen Denkwahrheiten nennt. Daß damit keineswegs das Wirkliche als solches, somit weder Gott noch Welt, erklärt sei, hat Kant gleichfalls eingesehen: aus dem Begriff läßt sich das Wirkliche nicht herausklauben. Daher auch für ihn die Nothwendigkeit eines zweiten Anfangs, der in der Wendung von der theoretischen zu der praktischen Philosophie einen Ausdruck findet. Das Ursprüngliche im Menschen ist seine Freiheit, die Spontaneität schlechthiniger Selbstbestimmung, und erst von dem Princip der menschlichen Freiheit aus steigt endlich Kant zu der Idee Gottes auf, für dessen Dasein aus der Nothwendigkeit einer Ausgleichung zwischen Tugend und Glückseligkeit der Beweiß geführt wird. Rousseau hatte darauf den Beweiß für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele gegründet. Anstatt bloß in Rücksicht auf den menschlichen Geist hätte Kant im Gegensatz zu dem Apriorischen und Rationalen die Freiheit überhaupt zu der Macht

und dem Princip des Wirklichen machen sollen, was sein Kritizismus nur in beschränkter Weise zuließ. In der Kritik der Urtheilskraft, in welcher das theoretische und das praktische Moment des Geistes, die Nothwendigkeit und die Freiheit einigermaaßen zur Ausgleichung kommen, wagt Kant, wiewohl schüchtern, aus der Zweckmäßigkeit und Harmonie der Welt den Schluß auf einen das Wirkliche nach Zweckbegriffen schaffenden und ordnenden Willen. Endlich ist Kant's Naturdynamik durchaus demselben Princip entsprossen, wie die Leibnizische. Von Beiden wird die Kraft als Bewegung gedacht, aus welcher Leibniz alle Naturerscheinungen erklärt.

Dasselbe läßt sich von Fichte sagen, dessen System gleichfalls einen realistischen Grund hat, wie er denn in diesem Punkt seiner Übereinstimmung mit Kant sich vollkommen bewußt war. In der That hat Fichte nur das Princip des Realismus ausgesprochen, wenn er Thätigsein als den Grund alles Wirklichen bestimmt, so daß alle Realität thätig und alles Thätige Realität ist. Und zwar hat Fichte damit zugleich die Einseitigkeit der Leibnizischen Vorstellung und der Kantischen Vernunft in ihrem nicht gehörig vermittelten Verhältniß zur freien Willensthätigkeit corrigirt. Das Thätigsein ist für ihn das Ursprüngliche sowohl des Denkens als des Handelns. Das „intelligente" Ich sezt sich als das Unendliche; aber es existirt nie als ein schlechthin oder unbedingt Vorhandenes, ist deßhalb genöthigt über sich, d. h. den Grad seiner Realität, zu reflektiren und über sich selbst hinauszugehen. Es strebt unendlich zu sein, weil seine Causalität beschränkt ist.

Es war dieß entschieden ein Fortschritt des Realismus; aber damit war auch seine weitere Entwickelung vorerst unterbrochen, bei Seite geschoben durch den Idealismus, der von Spinoza an einen ganz andern Verlauf genommen hatte.

Von Anfang an wegen seines vermeintlichen Atheismus

anrüchig, wurde Spinoza verurtheilt, bevor man ihn nur ordentlich angehört. Dessenungeachtet konnte man nicht verhindern, daß Spinoza eine Menge geheimer Anhänger hatte, von denen Viele des nicht sehr rühmlichen Kunstgriffs sich bedienten, auf dem Titel ihrer Schriften als Gegner des Spinozismus zu figuriren, während sie es doch vielmehr darauf abgesehen hatten, die Grundsätze und Lehren des von ihnen bewunderten Systems zu verbreiten. Daß zumal in der Zeit einer die Religion von ihrer sittlichen Wurzel fast gewaltsam ablösenden Buchstabentheologie neben der Consequenz des begrifflichen Denkens auch die in die unabänderliche Nothwendigkeit gelassen sich ergebende Resignation der Spinozistischen Ethik vielen und gerade nicht den gehaltlosesten Geistern mehr Befriedigung gewährte als die dürftige Weitschweifigkeit des Wolfischen Dogmatismus, wird Niemand befremden.

So hatte namentlich auch Lessing für Spinoza Partei genommen und eine Ehrenrettung desselben für Pflicht erachtet. Was ihm und mit ihm noch manchem Andern dabei begegnete, war, daß ihnen Leibniz als verkappter Spinozist galt. Jacobi [1]) wollte zwischen dem Leibnizischen Determinismus und dem Spinozistischen Fatalismus keinen Unterschied anerkennen, und sein Freund Mendelssohn fand in der Lehre von der präſtabilirten Harmonie gleichfalls Spinozismus. Neuerdings hat Strauß dasselbe in Beziehung auf die Schöpfungslehre behauptet und A. Saintes [2]) den auch anderwärts vernommenen Vorwurf darauf gestützt, aus Eitelkeit und Rücksicht gegen herrschende Zeitrichtungen habe Leibniz überall gegen Spinoza polemisirt, die Anregungen und Lehren dagegen, die er von ihm erhalten, verschwiegen.

1) Über die Lehre des Spinoza in Briefen.
2) Histoire de la Vie et des Ouvrages de Spinosa, 228.

Von diesen Kritikern wird gänzlich übersehen, daß ein philosophischer Standpunkt nicht nach einzelnen, mehr oder weniger wesentlichen Lehren beurtheilt werden darf — denn welches System bietet nicht sogar mit dem ihm am Meisten entgegengesetzten Berührungspunkte dar? —, sondern daß es lediglich auf das Princip ankommt. Im Princip aber haben Spinoza und Leibniz nichts mit einander gemein.

Ebenso irrthümlich war es, als christliche Theologen, wie Heydenreich und Herder, geblendet durch das demselben eigenthümliche mystische Element und den tiefen Ernst seiner Moral, den Spinozismus als eine christliche Lehre feierten. Gerade das, was das Christenthum am Meisten auszeichnet, daß es keine Doktrin, sondern sittliches Leben ist, kommt bei Spinoza, dessen Seligkeit ein Erkennen der Nothwendigkeit ist, gar nicht zum Bewußtsein.

Andererseits ist es mehreren Idealisten begegnet, daß sie gegen Spinoza, mit dem sie der Hauptsache nach übereinstimmten, eine feindselige Miene annahmen. Schon Fichte näherte sich in demselben Verhältniß, in welchem er sich von Kant entfernte, dem Idealismus, und sicherlich hat die Schellingische Naturphilosophie ihre Grundanschauung mit Spinoza gemein. In den „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (S. 85) sagt Schellig selbst, nur durch die wissenschaftliche Erkenntniß der Identität von Idealem und Realem, die Spinoza in der Einheit von Geistigkeit und Körperlichkeit objektiv aufgestellt habe, unterscheide sich die Naturphilosophie von der seinigen. Und Hegel hat es ausgesprochen, [1]) wenn man anfange zu philosophiren, so müsse man zuerst Spinozist sein, die Seele baden in dem Äther der einen Substanz. Um so mehr hat Hegel sich darin getäuscht, daß er das mangelnde

1) Werke; B. XV, 374. 376.

Princip, die Vermittelung lebendiger Bewegung, durch die Negativität seiner Methode ergänzt zu haben sich schmeichelt. Er nennt Spinoza's Beweiße formale Quälereien und tadelt es, daß die Attribute nicht aus der Substanz, die Modifikationen nicht aus den Attributen hervorgehen; daß daher alles Bestimmte zu Grunde gehe und Gott nicht als Geist, nicht als conkret, sondern als Substanz gefaßt werde. Allein Hegel verurtheilt damit nur sich selbst. Allerdings hat er den Idealismus über Spinoza hinausgeführt durch die dialektische Entwickelung des Begriffs der Substanz; nur ist dieß keine Weiterbildung des Princips, sondern lediglich methodische Spaltung von Begriffen, die dadurch daß man sie auseinanderlegt noch nicht wirklich und lebendig werden. Das Wesentliche des Idealismus hat Hegel mit Spinoza durchaus gemein: den Begriff des Seins, der Nothwendigkeit und der Einheit; ja auch das Eigenthümliche der Hegelschen Erkenntnißtheorie ist bloß eine Erweiterung dessen, was Spinoza darüber lehrte, so daß selbst die Keime der Methode Hegel's bei Spinoza sich finden.

Trotzdem sah Hegel recht wohl, was dem Spinozismus fehle; er rühmt an Leibniz das Princip der Individuation, konnte sich aber nicht entschließen, von diesem Princip selbst Gebrauch zu machen, in der falschen Voraussezung, die Negativität seiner Begriffe und deren rationaler Prozeß sei an sich schon principielle und lebendige Vermittelung.

Die Schule Hegel's, wie sie selbst den nämlichen Gegensatz darstellt, so tritt sie auch zu Spinoza in ein anderes Verhältniß, jenachdem auf die Substanz oder die Modi das entscheidende Gewicht gelegt wird. Aus der Erscheinungswelt, wissen wir, flüchtet Spinoza zu der Einheit der Substanz, in welcher er die Modifikationen der Attribute verschwinden läßt, und aus dieser Einheit treibt es ihn dann wiederum zu

der Vielheit des Wirklichen, die ihm zur alleinigen Trägerin und Offenbarerin der Substanz wird. Diejenigen Anhänger Hegel's, welche in Übereinstimmung mit ihrem Meister das Hauptgewicht auf den Begriff legen, finden sich durch die Substanz Spinoza's insofern befriedigt, als sie ihr Wirklichkeit, Leben, wohl gar Persönlichkeit andichten; die Andern, die das Vernünftige, Begriffliche nur im Wirklichen suchen, alles Transcendente verwerfen, die Natur und das menschliche Selbstbewußtsein allein als real gelten lassen, rühmen Spinoza's Pantheismus.

Was in Spinoza's Idealismus noch als unaufgelöster Widerspruch enthalten ist, hat die neueren Idealisten in zwei Feldlager getheilt, wodurch der dem Idealismus überhaupt anhaftende Widerspruch offen zu Tag tritt. Gerade Das, was der Natur der Sache nach ein Gegensatz ist und als solcher begriffen werden muß, die Nothwendigkeit des Rationalen und die nur durch einen freien Willensentschluß zu erklärende Wirklichkeit, wird von dem Idealismus gewaltsam zu einer begrifflichen Einheit verschmolzen, die sich der Eine als Einheit der Idee, der Andere als Einheit der Welt denkt. Vom leztern Standpunkt aus hat Strauß dem „Leibniz-Wolfischen Theismus" den „Spinozisch-Schelling-Hegelschen Pantheismus" als das allein wahre System gegenübergestellt, und C. v. Orelli[1]) begrüßt voll Begeisterung das ἓν καὶ πᾶν! Nur Schade, daß Beide in Spinoza Etwas hineinlegen, was ihm fremd ist — die Idee des Lebens. „Das Ursein, sagt Orelli, umschließt Geistiges und Körperliches, Ideales und Reales. Leben und Geist durchdringt Alles; ein großes Lebendiges ist die Natur; Alles was ist bildet einen bewundernswürdigen Organismus. Die Harmonie aller Kräfte

1) Spinoza's Leben und Lehre, 384.

und Stoffe weist auf eine unendliche, allumfassende Aktuosität, und besonders das Denken der belebten Wesen auf eine allgemeine spirituelle, intellektuelle Tendenz und Wirksamkeit hin. Und es wird immer größere Vergeistigung, immer innigeres Bewußtsein des Wesens der Dinge erstrebt und gewonnen." Von der Substanz Spinoza's führt ebensowenig eine Brücke zu dem Leben der Natur und des Geistes, als von dem Begriff des Seins.

Dennoch zählt der Idealismus in unsern Tagen weit mehr Vertheidiger als der Realismus. Bloß weil er das Wesen des leztern nicht kannte und von jeder apriorischen Philosophie voraussezte, sie löse sich in Nihilismus auf, konnte Jacobi, [1]) als er mit der Philosophie überhaupt und mit seinen eigenen frühern Ansichten gebrochen hatte, zu dem ungerechten Urtheil sich verleiten lassen, jede Philosophie, welche durch fortgeseztes Reflektiren von dem Endlichen zu dem Unendlichen sich zu erheben unternehme, namentlich also auch die Philosophie des unsterblichen Leibniz, müsse sich nach Oben wie nach Unten in ein klares und baares Nichts verlieren. Von derselben Ansicht aus läßt Saintes dem Spinozismus seine volle Bewunderung angedeihen. Er hofft [2]) an der Person und Lehre Spinoza's nachgewießen zu haben, daß sie das Vernünftigste und Sittlichste enthalten, was der Mensch sich selbst überlassen mit seinem Denken und seiner Freiheit zu begreifen und zu thun im Stande sei, um Angesichts des Unvermögens, alle Bedürfnisse unserer Natur zu befriedigen, dem evangelischen Glauben sich in die Arme zu werfen.

Dieß kann man kaum ernstlich mehr behaupten, nachdem der Realismus wieder von Neuem zu Geltung gekommen. Unmittelbar an die idealistische Anschauungsweise anknüpfend hat Göthe vom naturwissenschaftlichen und ästhetischen, Schleier-

1) Werke; II, 314 f. 2) l. c. p. 386.

macher vom religiösen Standpunkt aus den Realismus vertheidigt. Es drängte sie aus dem Mittelpunkt des Spinozismus heraus den todten Begriff lebendig zu machen und Jedermann weiß, wie wohlthätig sie dadurch, Jeder in seinem Gebiet, auf die Richtung ihrer Zeitgenossen eingewirkt haben. Zumal Göthe [1]) hat über Leibniz vielleicht das Beste gesagt, was über ihn gesagt werden kann.

1) Falk, Göthe aus näherem persönlichem Umgange dargestellt, 55 ff. Hier werden unter Anderem aus einem an Wieland's Begräbnißtag gehaltenen Gespräch folgende Äußerungen Göthe's angeführt. „Jede Sonne, jeder Planet trägt in sich eine höhere Intention, einen höhern Auftrag, vermöge dessen seine Entwickelungen ebenso regelmäßig und nach demselben Geseze, wie die Entwickelungen eines Rosenstockes durch Blatt, Stiel und Krone, zu Stande kommen müssen. Mögen Sie dieß eine Idee oder eine Monade nennen, wie Sie wollen, ich habe auch nichts dawider; genug, daß diese Intention unsichtbar und früher, als die sichtbare Entwickelung aus ihr in der Natur, vorhanden ist. Die Larven der Mittelzustände, welche diese Idee in den Übergängen vornimmt, dürfen uns dabei nicht irre machen. Es ist immer nur dieselbe Metamorphose oder Verwandlungsfähigkeit der Natur, die aus dem Blatte eine Blume, eine Rose, aus dem Ei eine Raupe und aus der Raupe einen Schmetterling heraufführt. Übrigens gehorchen die niedern Monaden einer höhern, weil sie eben gehorchen müssen, nicht aber, daß es ihnen besonders zum Vergnügen gereichte. Der Moment des Todes, der darum auch sehr gut eine Auflösung heißt, ist der, wo die regierende Hauptmonas alle ihre bisherigen Untergebenen ihres treuen Dienstes entläßt. Alle Monaden aber sind von Natur so unverwüstlich, daß sie ihre Thätigkeit im Moment der Auflösung selbst nicht einstellen oder verlieren, sondern noch in demselben Augenblicke wiederfortsezen. So scheiden sie nur aus den alten Verhältnissen, um auf der Stelle wieder neue einzugehen. Bei diesem Wechsel kommt Alles darauf an, wie mächtig die Intention sei, die in dieser oder jener Monas enthalten ist. Jede Monas geht, wo sie hingehört, ins Wasser, in die Luft, in die Erde, ins Feuer, in die Sterne; ja der geheime Zug, der sie dahin führt, enthält zugleich das Geheimniß ihrer zukünftigen Bestimmung. Die Intention einer Weltmonade kann und wird Manches aus dem dunkeln Schooß ihrer Erinnerung hervorbringen, das wie Weissagung aussieht und doch im Grunde nur dunkle

Andererseits suchte Herbart die Philosophie als solche wieder realistisch zu machen. Der jüngere Fichte hat in der Vorrede zum ersten Band der sämmtlichen Werke seines Vaters mit allem Grund darauf hingewießen, daß Herbart's Realismus unmittelbar durch den Fichte'schen angeregt wurde. Herbart ist erst aus Fichte's System heraus auf Kant und Leibniz zurückgegangen: allein er hat dadurch den Realismus des Lezteren zu einem allerdings sehr tief durchdachten, scharfsinnigen Empirismus herabgesezt, daß er den Gegensatz zwischen Rationalem und Wirklichem fallen ließ und allein mit dem Wirklichen sich beschäftigte. Daher beschränkt sich seine Philosophie auf die Erklärung der zwischen den einfachen Monaden waltenden Beziehungen, ohne daß er das Wesen der

Erinnerung eines abgelaufenen Zustandes, folglich Gedächtniß ist; völlig wie das menschliche Genie die Geseztafeln über die Entstehung des Weltalls entdeckte, nicht durch trockene Anstrengung, sondern durch einen ins Dunkel fallenden Blitz der Erinnerung, weil es bei deren Abfassung selbst zugegen war. Was uns selbst zunächst betrifft, so scheint es fast, als ob die von uns früher durchgangenen Zustände dieses Planeten im Ganzen zu unbedeutend und zu mittelmäßig seien, als daß Vieles daraus in den Augen der Natur einer zweiten Erinnerung werth gewesen wäre. Selbst unser jeziger Zustand möchte einer großen Auswahl bedürfen, und unsre Hauptmonas wird ihn wohl ebenfalls künftig einmal summarisch, d. h. in einigen großen historischen Hauptpunkten zusammenfassen. — — Ich habe den Menschen das erste Gespräch genannt, das die Natur mit Gott hält. Ich zweisle gar nicht, daß dieß Gespräch auf andern Planeten viel höher, tiefer und verständiger gehalten werden kann. Es kann bei der Unmittelbarkeit göttlicher Gefühle in uns der Fall gar leicht eintreten, daß das Wissen als Stückwerk besonders auf einem Planeten erscheinen muß, der, aus seinem ganzen Zusammenhang mit der Sonne herausgerissen, alle und jede Betrachtung unvollkommen läßt, die eben darum erst durch den Glauben ihre vollständige Ergänzung erhält. Sobald man nur von dem Grundsatz ausgeht, daß Wissen und Glauben nicht dazu da sind, um einander aufzuheben, sondern um einander zu ergänzen, so wird schon überall das Rechte ausgemittelt werden.

Monade selbst bestimmt. Dieß und die weitere Folge seines Empirismus: die Polemik gegen den Satz des zureichenden Grundes, gegen die Idee der Freiheit und theilweise wenigstens gegen den teleologischen Harmonismus — ist in unsern Augen keine Verbesserung des Leibnizischen Systems, sondern umgekehrt ein unmotivirtes Verzichtleisten auf die spekulativste That desselben. Der Realismus muß sich wieder aus dem Standpunkt der bloßen Empirie emporheben zu der Reinheit seines Gedankens. Schon lange ahnte man, daß in Leibniz mehr Philosophie verborgen liege, als der herrschende Idealismus gelten lassen wollte. Wiederholt hat J. H. Fichte [1]) die Bedeutung Leibnizens für die Entwickelung der gegenwärtigen Philosophie hervorgehoben; und dennoch kann er sich nicht entschließen, mit dem Idealismus zu brechen. Durch das Bestreben, den Idealismus und Realismus zu versöhnen, ist überhaupt seit Hegel mancherlei Verwirrung in die Philosophie gekommen, da das Halbe nicht zum Ziel führt. Aber freilich liegt das „Transigiren" der Gegenwart in allen Gliedern. Man sollte dabei billigerweise die Thatsache nicht übersehen, daß Schelling's neueste Philosophie das Princip des Realismus so deutlich und fest hingestellt hat, wie Keiner vor ihm, und daß er sich ergänzend an Kant und Leibniz anschließt, die ihrerseits nur mit Aristoteles verglichen werden können. Leibniz, Kant, Schelling sind die Realisten der deutschen Philosophie, der nichts mehr zur Förderung gereichen könnte, als wenn der organische Zusammenhang der drei Systeme recht scharf in's Auge gefaßt würde. Denn darüber sollte man eigentlich nicht mehr im Zweifel sein, daß mit der beliebten Ableitung des Realismus aus dem Idealismus und des Idealismus aus dem

1) Namentlich in den Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie; 2te Aufl. S. 461.

Realismus der Wissenschaft wenig geholfen ist; ebensowenig als mit der buntscheckigen Coalition des modernen Idealismus, der die heterogensten Elemente in sich befaßt. Wo man über die Feldzeichen sich nicht verständigt hat, kann kein erfolgreicher Kampf geführt werden, und aus der Sackgasse, in die sie gerathen, wird die Philosophie nur dann einen Ausweg finden, wenn sie weiß, wo die eigentlichen Gegensätze liegen. Nicht verwischen soll man, sondern abgrenzen.

Gedruckt bei den Gebr. Unger in Berlin.

